Die philosophischen Ideen des Grafen Josef de Maistre

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

hohen philosophischen Fakultät

der

K. Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Alois Röck,
Schloßkaplan, Hohenaschau.

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Juli 1912.

In Kommissionsverlag der Lentner'schen Buchhandlung
(E. Stahl), München

Genehmigt auf Antrag des Herrn

:: Privatdozenten Dr. von Aster ::

Freiherrn Theodor von Cramer-Klett
in Verehrung und Dankbarkeit
gewidmet

Literaturverzeichnis.

Joseph de Maistre, oeuvres complètes; nouv. édit. XIV vol.; Lyon, Librairie gén. cath. et class.
Descostes Francois, Joseph de Maistre avant la Révolution, II Bände, Tours, Alfr. Mame et fils, 1895.
Descostes Francois, Joseph de Maistre pendant la Révolution, Tours, Mame, 1895.
Mandoul J., Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie. Paris, Alcan, 1900.
Paulhan Fr., Joseph de Maistre et sa philosophie, Paris, Alcan, 1893.
Nouvelle Biografie générale, 1842.
Grande Encyclopédie générale (Brunétière), 1896.
Sainte-Beuve, portraits literaires t. II. et causeries du lundi t. IV. et XV.
Raymond J. M., Eloge du comte Joseph de Maistre.
Mme. de Villeneuve-Arafat, Eloge de Joseph de Maistre.
Cogardan G., Joseph de Maistre.
Moreau Louis, Joseph de Maistre.
Baumgartner, S. J., Geschichte der Weltliteratur, V. Bd.
Willmann, Geschichte des Idealismus, III. Bd.
Eisler Rudolf, Kritische Einführung in die Philosophie, Berlin 1905.
Lehmen, S. J., Lehrbuch der Philosophie, Freiburg 1901.
Paulsen Friedrich, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1904.
Lipps Th., Leitfaden der Psychologie, 1909.
Pfänder Alex., Einführung in die Psychologie.
Förster Fr. W., Autorität und Freiheit, Kösel, 1910.
Staatslexikon der Görresgesellschaft, Freiburg 1911.
Sybel, H. v., Historische Zeitschrift, 1859.
Schmid Aloys, Jahresbericht der Görresgesellschaft 1890.

Windelband Wilh., Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tüb. 1909.
Concordia, von Friedrich von Schlegel, 9. u. 10. Heft.
Wiener Jahrbücher der Literatur, 1821, 3. Heft.
Revue des deux mondes, 1888.
Hertling, Georg Freiherr von, Recht, Staat und Gesellschaft, Kösel, 1906.
Hertling, Georg Freiherr von, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, Freiburg 1897.
Schwegler, Geschichte der Philosophie, Leipzig, Reklam.
Hilty, „Glück", 3. Band, Leipzig 1907.

Einführung, zugleich als Vorwort.

Von allen Seiten ersteht eine Art Mystizismus, ein Bedürfnis nach Einheit, Harmonie und Glaube. Es gibt Menschen genug in unseren Tagen, die nur mit schwerer Besorgnis der Zukunft entgegenschauen. Erschütterungen auf wirtschaftlichem, sozialem, politischem, religiösem Gebiet hat sie verzagt gemacht. Eine neue Zeit ist im Werden — das klingt schon bald wie ein triviales Wort. Doch ist es wahr — intensiv empfinden wir alle, daß wir in einer Zeit eines gewaltigen Uebergangs stehen, daß Kräfte und Gedanken mit einander ringen, aus deren Kampf offenbar neue kulturelle Zustände für unsere Menschheit erstehen werden. Es ist nur schwer, wenn nicht unmöglich, jetzt schon klar zu schauen und im großen Getümmel die sich durchsetzenden Richtungen zu unterscheiden. Man schreibt von einem „Suchen der Zeit" und sucht mit ehrlichem Sinn nach einem neuen Gott d. h. nach neuer Erfassung des Gottesbegriffs, man sucht nach neuer Moral, nach neuer sozialer Ordnung. Es ist nicht angängig, wie einmal der geistvolle Bischof von Stuhlweissenburg sagt, (Betrachtungen über das Evangelium, 3. Band, Seite 49) und wäre ein ernster Schaden, ein verfehltes und nicht ungefährliches Beginnen, wenn man die eigene Zeit und die großen Interessen, an denen wir arbeiten sollten, nicht versteht, eine traurige Gewohnheit, an dem Neuen stets zu nörgeln, es mißzuverstehen und grundsätzlich nur das Althergebrachte zu loben; wir müßten ein offenes Auge für das viele Gute in der Gegenwart haben und den Fortschritt nicht durch einen unaufhörlichen Konflikt mit der Vergangenheit hemmen. Jeder lebt in einer großen Zeit, der es versteht, in der eigenen Epoche die Entwicklung der großen Gedanken Gottes zu verfolgen, ihr zu dienen . . .

Außer dieser gesunden geschichtsphilosophischen Anschauung fehlt es aber auch nicht an Bewegungen und Strömungen, die als erfreu-

1*

liche Zeichen der Zeit gedeutet werden dürfen: Strömungen und Bewegungen, die von einem ungeheueren sittlichen Ernst des strebenden Verlangens nach Erkenntnis erzählen, Strömungen und Bewegungen, die auf das Tiefste gehen, was die Menschenseele bewegt: auf Religion, Einheit, Harmonie des Lebens, Frieden und Ruhe im Glauben. Vielleicht hat noch nie im Christentum eine so ausgesprochen brennende „religiöse Frage" existiert wie in unseren Tagen. Vielleicht war auch noch nie ein solch populärphilosophisches Ringen und Streben zu beobachten wie in unserer Zeit; denn ein gewaltiger Fortschritt ist auf jeden Fall in der ganzen kulturellen Sphäre eingetreten: die Bildung hat sich demokratisiert und damit ein unabsehbares Absatzgebiet verschafft und sich viele neue Anregungen und Bereicherungen erschlossen.

Wohl klagte man seit langem über die Präponderanz der Verstandesbildung, in deren einseitiger Herrschaft der große Kampf um humanistische oder realistische Bildung eine der bekanntesten Episoden bildet. Die Reaktion konnte nicht ausbleiben — denn auf die Dauer läßt sich die Natur des Menschengeistes nicht vergewaltigen — und der Menschengeist ist nicht bloß beobachtender Verstand, sondern auch fühlendes, schauendes Gemüt. Daher das starke Zurückgehen auf die Mystiker des Mittelalters, die ein rühriger Verlag sich bemüht, besonders geschmackvoll herauszugeben. Und gibt es nicht eine Strömung, deren Träger Maeterlink, Huysmans ist, eine Strömung, die sich erkennbar macht als geradezu schwärmerische Verehrung des Armen von Assisi, des hl. Franz? Ist diese Strömung nicht wie ein Schrei nach Vertiefung, wie ein Hunger nach Gemütsnahrung, nach Glaube und Verinnerlichung?

Maistre mag inmitten dieser geistigen Läufe der Gegenwart mit seinem tief übernatürlichen Glauben, seinem guten Einschlag von Mystizismus, seinem eigentümlich starken, eindrucksvollen Konservatismus auf Interesse rechnen dürfen — auf Bewunderung, auf Achtung jedenfalls.

Paulhan trifft die Bedeutung Maistres gut, wenn er meint: wir werden ja diese Sehnsucht unserer Zeit nach Einheit, Harmonie, Glauben vielleicht nicht stillen können, weil wir uns zu schwer tun in der Wahl der Mittel ihrer Befriedigung, aber wir haben Gelegenheit, nicht mit Bedauern, sondern mit Bewunderung einen Mann zu beobachten, der das größte Talent verwandt hat, jene Sehnsucht zu stillen. Fühlte sich ein Leser der Werke Maistres auch fremd

gegenüber seinem theologischen und philosophischen System, „er wird zum mindesten Geschmack gewinnen an seinen schillernden Ideen"; und die glänzen, funkeln auf jeder Seite oft wirklich mit einem Schimmer von Talent. Aber es sind bestechende Gedankengänge, in ihrem Inhalt äußerst vielseitig: aus dem Bereich der Politik und Literatur, der Aesthetik und der Geschichte, der Naturwissenschaften, Chemie, über Gott und Konzil, und Mann und Weib.

Doch interessiert man sich nicht bloß am Werk de Maistres, der Geist, der es geschrieben, ist einer, bei dessen Betätigung man sich freut, den man gern an der Denkarbeit sieht, dem man gern zuschaut bei der Aeußerung seiner glänzenden Fähigkeit. Begeistert gesteht davon Paulhan, der aber bei weitem nicht ein Schüler und Gesinnungsgenosse seiner Ideen ist, (Seite 12): dieser lebhafte, durchdringende Verstand, dem man recht geben möchte trotz seiner Irrtümer, der so fruchtbar ist, so erleuchtet, so geschlossen, so klar und tief zugleich, der nimmt uns gefangen, indes wir zu gleicher Zeit entzückt sind von des Denkers Herzenseigenschaften und voll Achtung vor der Würde seines ganzen Lebens.

Einleitung.

Man hat bei Maistre die Hauptbedeutung als Denker in der Tiefe seiner Gedanken, in seiner Problemauffassung gefunden; man hat ihm darum auch einen unvergänglichen Ruhm und seinen Werken einen unvergänglichen Wert beigeschrieben (Paulh. S. 10). Was uns aber eine Beschäftigung mit seinen Gedankengängen besonders reizvoll erscheinen läßt, und uns im 20. Jahrhundert besonders empfänglich macht für seine Ideen, das kommt von der gegenwärtigen geistigen Lagerung, vom gegenwärtigen Kampf der Ideen, von dem noch 1893 Paulhan sagen zu können glaubte, daß er gerade vielleicht nicht lebhafter sei, als zu Maistres Zeit, von dem er aber auch zugestand, daß er tiefdringender, schärfer ist als je. Es ist der große Kampf der Dogmen als Beherrscherinnen der Ideenwelt mit den Ideen selbst, die nun Dogmen werden möchten. Analogien mit gegenwärtigen Zeitströmungen, sei es daß man dabei zu Maistres Ideen sich zustimmend oder ablehnend verhält, machen diesen Mann in unseren Tagen von besonderem Interesse. Mehr als je, meint Paulhan, herrscht gegenwärtig in philosophischen, staatsphilosophischen Anschauungen eine geistige Situation, aus der heraus selbst die bestimmtesten Gegner Maistres dessen Ideen zwar nicht befolgen, aber sie bewundern, verstehen und sogar ein warmes Interesse dafür tragen. Es mag zumeist an den nationalen Schranken liegen, die ja auch auf geistigem Gebiete sich nicht umgehen lassen, daß bei uns in Deutschland Maistre und seine philosophischen Ideen weniger bekannt und noch weniger aufgefrischt werden. Doch ist es auch bei uns bekannte Tatsache, wie sehr man gerade in den letzten Jahrzehnten zurückgekommen ist auf Männer einer mehr oder weniger langen Vergangenheit, die seinerzeit teilweise verkannt jetzt erst recht das Verständnis finden, wofür ihre Generation noch zu wenig gereift war. Denn das

macht ja die Größe der „großen Geister“ aus — daß sie ihrer Zeit um Jahrzehnte, um ein Jahrhundert vorauseilen, wie Wegmacher, Bahrbrecher — begreiflicherweise nicht verstanden von der großen Menge ihres Geschlechtes; denn die große Menge denkt immer langsamer, schwerfälliger, denkt erst nach, was ein großer Origineller vorausgedacht. (Sailer, Deutinger, z. T. auch die Philosophen des deutschen Idealismus usw.) — Haben wir nicht in den letzten Jahren deren Auferweckung erlebt durch Monographien, durch eingehende Detailstudien, Neuausgaben ihrer Werke? So hat sich in der neueren französischen Literatur ein ansehnlicher Stoß von größeren und kleineren Werken angehäuft, deren Inhalt Untersuchungen sind über Philosophie und Politik, Denken und Streben Maistres: Descostes, Mandoul, Paulhan, Brunetiere, Faguet etc. Hatte ja auch die französische Akademie im Jahre 1892 ein Preisausschreiben erlassen für eine Studie über Joseph de Maistre. M. Camille Doucet berichtet (Journal officiel 25. November 1892) von 37 Arbeiten, die eingeliefert wurden. Darunter war die Arbeit Paulhans als selbständige Schrift erschienen unter dem Titel: Joseph de Maistre et sa philosophie. Paris, félix Alcan 1892 in der Sammlung: bibliotheque de la philosophie contemporaine, und zwei andere gute Arbeiten waren in Zeitschriften erschienen: die von M. Rocheblave in der Revue bleue (26. November und 3. Dezember 1892) und die von M. Revon in der Nouv. Revue (1. und 15. Dezember 1892).

Es hat ja immer Interesse und bringt stets mannigfaltige Anregung und geistige Bereicherung, sich bekannt zu machen, zu vertiefen und auseinander zu setzen mit einem bedeutenden Denker — und das ist Maistre zweifellos, denn nicht leicht gibt es ein Gebiet der höheren allgemeinen Fragen des Lebens, der Religion, der Philosophie, des Geschehens, darüber er sich nicht geäußert hätte, sei es auch nur in glänzenden, geistreichen vorübergehenden Aeußerungen.

Die philosophischen Ideen, worauf allein diese kleine Studie sich beschränken will, könnten nun herausgehoben werden in ihren Grundproblemen, als welche sie sich im Denken de Maistres besonders äußern; so verfuhr Paulhan in seinem ausgezeichneten Büchlein; denn tatsächlich sind es besondere Lieblingsideen, zu denen immer wieder bei Maistre, wie eben bei jedem geschlossen philosophischen Charakter, das Denken und Ueberlegen zurückkehrt: Lieblingsideen, die zu den allgemeinsten, tiefsten und brennendsten gehören, die einen

Menschengeist beschäftigen können: Einheit, Autorität, Erlösung und Sühne, das Problem des Uebels in der Welt, der göttlichen Vorsehung und ihren Gesetzen im Weltgeschehen, Gerechtigkeit im Weltengang etc. Schon diese Zusammenstellung zeigt den stark ausgeprägten ethischen Zug in der philosophischen Denkweise des savoyschen Staatsmannes und doch dachte ich mir die Auslese der Ideen Maistres als Philosophen einfacher, und auch gründlicher, wenn ich, wie mit einem Netz, in seinen Werken fischen ginge, alles, was philosophisches Gepräge trägt, zu fangen und den betreffenden Fächern eines philosophischen Systems einzureihen, wie wir gewohnt sind, ein philosophisches System zu gliedern in Erkenntnislehre, und die Prinzipienlehre etc.

Es wird ja freilich ein recht unzulänglicher Versuch sein, nicht mehr – und wäre es erlaubt, dafür eine Entschuldigung zu erbitten, so wäre es der Umstand, daß die Arbeit inmitten anderweitiger Berufsarbeiten verfertigt werden mußte und meist ohne alle die Gelegenheiten zu Informationen, Einsichtnahme und Literaturübersicht, die der ständige Aufenthalt an wissenschaftlichen Zentralen sonst gewährte.

Hohenaschau, am Karfreitag 1912.

A. R.

I.

De Maistre als Persönlichkeit.

a) Biographisches.

Maistre war ein Savoyarde, d. h. seiner Nationalität nach halb Franzose und halb Italiener. Wie wohl er den Namen eines Franzosen zurückwies, als Savoyen eine französische Provinz geworden war, bekannte er dennoch praktisch sich als Franzosen: alle seine Werke hat er französisch geschrieben. Als „berühmter Publizist und französischer Philosoph" figuriert er gewöhnlich in allen biographischen Notizen.

Joseph de Maistre ist geboren zu Chambéry im Jahre 1754 (1. April). Sein Vater war Präsident des Senats von Savoyen. Er entstammte einem vornehmen französischen Geschlechte, dessen eine Linie sich in Savoyen festgesetzt hatte. Joseph, der älteste von 10 Kindern und bestimmt zur Nachfolge seines Vaters in einer ehrenvollen Beamtenlaufbahn, war nach seinem eigenen Geständnis »élevé dans toute la séverité antique, et âbimé dès le berceau dans les études serieuses«. Als Charakterzug seiner Kindheit bezeichnet man seine rückhaltlose Unterwürfigkeit gegen die Eltern! Es ist schon das Hereinschimmern des Lieblingsbegriffes: autorité! »mon bonheur«, äußert er, einmal von seiner Mutter sprechend, »étais de deviner ce qu'elle désirait de moi, et j' étais dans ses mains autant que la plus jeune de mes soeurs«. Während der ganzen Zeit, da er in Turin dem Rechtsstudium an der Universität oblag, erlaubte er sich keine andere Lektüre, es sei denn daß Vater oder Mutter ihm die Erlaubnis gegeben hatten. Natürlich hatte in dieser strengen Erziehung auch die Religiosität ihren besonders hervorragenden Platz. So erzählt Maistre einmal, wie lebhaft der Eindruck des Folgenden in ihm geblieben ist: es war im Jahre 1762: nach Chambéry war die Nachricht gekommen von einem Dekret des Pariser Parlamentes,

wodurch die Gesellschaft Jesu aufgelöst wurde. Er spielte eben mit seinen Schwestern, da rief in feierlichem Tone seine Mutter ihm zu: »Josef, ne soyez pas si gai, car il est arrivé un grand malheur«. Die Anhänglichkeit an den Jesuitenorden war in der Maistre'schen Familie Tradition.

Mit 20 Jahren beendete er seine Studien in Turin. Am 6. Dezember 1774, nach seiner Rückkehr nach Chambery, ward er zum substitut avocat fiscal général summéraire au sénat de Savoie ernannt. Am 8. Januar 1780 wurde er avocat fiscal général effectif, 1787 Mitglied des Rates für Reform der Studien in Savoyen und 1788 ward er Senator. Schon zwei Jahre vorher hatte er sich mit Franzoise de Morand verheiratet. Als der Ausbruch der französischen Revolution sein Dasein erschütterte, war er Vater von zwei Kindern. Bis daher war sein Leben in aller Stille verflossen, gewidmet seinen Pflichten und seiner Familie. Schon immer aber fühlte er sich zu Großem geboren. Er wandte sich der schönen Literatur zu, faßte aber auch da seinem Wesen entsprechend immer die ernste Seite an. Er erlernte fünf Sprachen; dazu fügte er später noch das Griechisch und Deutsch. Neben dem Sprachstudium reizte ihn besonders die Mathematik und die metaphysisch gerichtete Philosophie. Sein Bestreben wird in der Nouvelle Biografie générale, Bd. 32, 1860, umschrieben: »il semble que dès lors frappé du déclin de la religion, il sogeait à la relever en l'unissant à la science«.

Der Einbruch der Franzosen in Savoyen veranlaßte ihn, das Land zu verlassen. Er ging in die Schweiz und ließ sich in Lausanne nieder. Um jene Zeit kam sein drittes Kind, die Tochter Constanze, die er nicht mehr sehen sollte bis zum Jahre 1814. So viel er gekonnt, hatte er für die Sicherheit seiner Familie gesorgt. In Lausanne traf er vornehme Ausländer und unter ihnen viele französische Adelige. Seine besten Beziehungen unterhielt er hier mit einer protestantischen Dame, Mme. Huber-Alléon; die war eine ernst gerichtete Natur und aufrichtig ergebene Freundin, von der er ein eindrucksvolles und reizendes Bild entwirft. Hier lernte er auch Mme. de Staël kennen. Während dieses aufgezwungenen Aufenthaltes in jener Stadt veröffentlichte Maistre einige Schriften, die auf savoyesche Angelegenheiten Bezug nehmen. Diese kleinen Schriften interessieren weniger an sich, durch ihren Inhalt als weil sie den Beginn eines großen Schriftstellers bezeichnen. Er war 40 Jahre alt. »Maistre vint promptement un

maître«. 1796 ließ er seine »Considérations sur la France« erscheinen. Die erlebten in einem Jahre drei Auflagen und gaben ihm sofort einen ersten Platz unter den französischen Publizisten und Schriftstellern. Schon in diesem Werk zeigt er sich als absoluten Theoretiker und als einen Politiker »plein de clairvoyance«. Er beginnt mit der bezeichnenden Prinzipienaufstellung: nous sommes touts attachés au thrône de l' Etre suprême par une chaîne souple qui nous retient sans nous asservir«.

Maistre hatte durch die französische Revolution alles verloren, Heimat, Stellung, Wohlhabenheit, die stillen Freuden eines ungestörten Familienlebens. Dennoch hatte er gegen das Land — Frankreich — nicht eine Spur von Erbitterung. Er machte es nicht, wie so viele andere Emigranten, die nicht aufhörten, die Invention der auswärtigen Mächte anzurufen. Maistre verzichtete lieber auf alles Eigene, als sein geistiges Vaterland der Gefahr der Eroberung oder auch nur Beschädigung durch fremde Mächte auszusetzen.

Charles-Emanuel IV., der Nachfolger Viktor Amadées III. berief Maistre nach Turin bis zum Fall des Thrones am 19. November 1798. Am 29. Dezember 1798 bestieg er mit seiner Familie einen Nachen und fuhr Po abwärts. Nach vielen Gefahren kam er nach Venedig, wo er in äußerster Armut ein Jahr verbrachte. Nach der Eroberung Oberitaliens durch russisch-österreichische Heere kehrte er nach Turin zurück in der Hoffnung, dort den König zu finden. Aber schon unterwegs hatte er vom Widerstreben Oesterreichs gegen die Wiedereinsetzung dieses Prinzen hören müssen. Er hat seitdem lange Zeit das Haus Oesterreich als »une grande ennemie du genre humain« betrachtet. In Padua empfing er das Dekret eines Verwesers der Großkanzlei Sardiniens (28. November 1799). Er fuhr nach Livorno am 28. Dezember und kam 12. Januar 1800 in Cagliari an. Die neue Stellung war eben so schwierig als bedeutungsvoll. Außer der Direktion der Großkanzlei, des Vorsitzes beim königlichen Vortragsdienst, der obersten Judikatur der Admiralschaft, war damit auch noch die Aufsicht über Handel und die militärischen Bewegungen im Hafen von Cagliari verbunden. Dieser letzte Teil seiner Funktionen war vielleicht der schwierigste. Zwischen den Forderungen Frankreichs und den Ansprüchen Englands durchzukommen, war nicht immer möglich. Auch die inneren Angelegenheiten brachten viel Mühe. Ermüdet von all diesen immer wieder neu entstehenden

Schwierigkeiten nahm er im September 1802 den ihm angebotenen Posten eines außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Ministers Sardiniens am Petersburger Hofe an.

Das Haus Savoyen, geplündert von Frankreich, von Oesterreich verächtlich behandelt, im Stich gelassen von England, hatte nur mehr eine Hoffnung: das war Rußland mit seinem liebenswürdigen und edlen Kaiser Alexander. Es ist nicht nötig, hier — wo es sich um den Denker, den Philosophen Maistre handelt, näher in seine diplomatischen Missionen, Schwierigkeiten und Verdienste und Leistungen hineinzuleuchten. Seine diplomatische Korrespondenz ist reichhaltig, höchst interessant und einzig in ihrer Art. In Petersburg begegnet man ihm mit großer Achtung. Es wird erzählt, daß Aeußerungen aus seinem Munde geflügelte Worte in den Salons der feinen Gesellschaft wurden. Leider verdichteten sich die persönlichen Liebenswürdigkeiten, mit denen man ihm von hohen und höchsten Stellen entgegenkam, zu keinem greifbaren Vorteil für seinen Souverain. Die äußeren Umstände, die Zeitlage war dafür zu ungünstig. Da hatte Maistre sogar den kühnen Plan, sich direkt an Napoleon zu wenden, doch wurde seine Bitte um eine Vorstellung nicht bewilligt. Der Hof von Cagliari ward unwillig. Da gibt nun folgende Stelle aus einem Brief an den Cavalier de Rossi, der ihm jenen Schritt eben streng verwiesen und dabei den Ausdruck gebraucht hatte, man wäre von seinem Unternehmen „sehr überrascht", einen Einblick in die Schönheit und Ehrlichkeit seines Charakters. Stolz meint Maistre: ›Voilà le mot: le cabinet est surpris! Tout est perdu. En vain le monde croule, Dieu nous garde d' une idée imprévue! Et c' est ce qui me persuade encore d' avantage, que je ne suis pas votre homme, car je puis bien vous promettre de faire les affaires de Sa Majesté aussi bien qu'un autre, mais je ne puis vous promettre de ne jamais vous surprendre. C'est un inconvénient de charactère au quel je ne vois pas trop de remède.« Nach jenem mißglückten Versuch zu einer Intervention für seinen Souverain bei Napoleon war Maistre ohne eigentlich bestimmte Aufträge und Tätigkeit. Getrennt von Frau und Kindern — nur sein Sohn Rudolph war zu ihm geeilt — füllte er diese einsame Zeit mit emsigen Studien aus, mit Abfassung und Ordnung seiner Werke, die ihm eben auch das hervorragende Andenken gesichert haben, in dem er heute noch steht. Man findet in seinen Korrespondenzen interessante Hin-

weise auf dieses sein Leben des Studiums. Er arbeitet den ganzen Tag und macht seine Notizen; eine wunderbare Arbeitskraft wohnt ihm inne, er liest viel und mit Methode, immer die Feder in der Hand. In den »Soirées de Saint Pétersbourg« im 9. Gespräch erzählt er selbst, daß immer »des volumes immenses« in seiner nächsten Nähe lagen und standen, in die er bald durch einfache Bemerkungen bald durch lange Auszüge einschrieb, was bei der Lektüre ihn besonders fesselte. Natürlich mußte seine Arbeitsweise ihm eine ungeheuere Belehrung verschaffen. Die Kenntnis der toten Sprachen, des Latein und Griechisch, sowie mehrerer lebender Sprachen erleichterte ihm die Sammlung von Kenntnissen. Alles interessiert ihn; sogar an die Entzifferung ägyptischer Hieroglyphen geht er heran, wie aus einem Briefe an M. de Launay aus dem Jahre 1817 zu entnehmen ist. Seine Sprachstudien waren nicht ohne Frucht; daß man über seine etymologischen Liebhabereien sich lustig machte, ist ja billig (vergl. »Soirées de Saint Pétersbourg« 2. entrt.). Aber wen interessierte es nicht unwillkürlich, Ableitungen zu finden und Erklärungen, wie die: daß Cadaver entstanden wäre aus caro data vermibus? Sicher hat er manch tiefe Idee über Ursprung und Natur der Sprache gefunden. Die Wissenschaften haben für ihn überhaupt große Anziehungskraft. Fortschritte derselben können ihn zu Begeisterung bringen. In den »Soirées de Saint Pétersbourg« legt er davon wiederholt Zeugnis ab. Für Naturwissenschaft interessiert er sich, im besondern für Geologie. Aber alle Wissenschaft dient ihm zur Philosophie, um nicht zu sagen zur Theologie. War so der ganze Tag mit ernster Geistesarbeit ausgefüllt, so sucht er am Abend in auserlesenem Gesellschaftskreise oder in der Intimität nächster Freunde edle Anregung. „In diesen Abendzirkeln versuche ich vor Tagesschluß wieder die angeborene Fröhlichkeit zu finden, die mich bisher so gut erhalten hat,“ sagt er selbst einmal. In diesen Petersburger Jahren schreibt er, das Auge nach Frankreich gerichtet, an seinen bekanntesten Werken. Er fühlt sich freilich nicht gedrängt, sie zu veröffentlichen, bis nicht das „große Theater“ (Frankreich) wieder geöffnet wäre. Er arbeitet in diesen stillen Jahren an der Uebersetzung Plutarchs, schreibt die Essayes »sur les Délais de la justice divine«, sur le principe générateur des constitutions politiques, am großen Werk »Du pape«, »de l'eglise gallicane«, vollendet die gehaltvollen mit viel schönen Gedanken gefüllten »Soirées de Saint

Pétersbourg«, weiter entstehen hier: »l'examen de la philosophie de Bacon«, »les lettres sur l' inquisition« und noch manch anderes. Er gab aber davon nur seinen Essay: »sur le principe générateur« heraus; er ist die Zusammenfassung seiner politischen Doktrinen. Die Vorgänge von 1815 flößten ihm Widerwillen gegen das westliche Europa ein; so blieb er am liebsten weiter in Rußland, wohin nun auch seine Familie ihm nachgezogen war. Aber ein unvorhergesehenes Ereignis bestimmte ihn bald, in sein Land zurückzukehren. Es erschien nämlich im Dezember 1815 in Petersburg ein Ukas, dem zufolge die Jesuiten das Land verlassen mußten; man hatte in russischen orthodoxen Kreisen schon länger die Jesuiten in Verdacht, in Beziehungen zur Konversion einiger höherer Persönlichkeiten zu stehen. Maistre bekannte stets offen seine katholischen Grundsätze. So mußte auch er in den Verdacht kommen, eine Art Proselytismus zu Gunsten seiner religiösen Ueberzeugung zu betreiben. Der Verdacht machte sich bald am Hofe spürbar. Seine Stellung in Petersburg wurde dadurch einigermaßen heikel und schwierig, so bekam schließlich Maistre selbst das Verlangen, nach Turin zurückzukehren: er bat um seine Abberufung. Als letztes Zeichen kaiserlicher Gunst bot man ihm ein russisches Schiff an, auf dem er nach Calais fuhr. In großer Eile durchquerte er Frankreich und sah nun 1817 nach 25jähriger Abwesenheit wieder zum ersten Mal Savoyen. Hier erwarteten ihn endlich Ehren und wohlverdienter Ruhm. Er ward zum Präsidenten der Großkanzlei ernannt mit dem Titel eines Staatsministers. Innige, wertvolle Beziehungen knüpften sich hier zwischen ihm und angesehensten Franzosen, die er mehr oder weniger als Gesinnungsgenossen ansprechen durfte. Nun ließ er auch das Buch »du pape« erscheinen. Es erregte Aufsehen und wirkte wie eine Bombe. Trotz der äußeren Ehrungen zogen aber mannigfache Enttäuschungen wie düstere Schatten durch seine Seele. Für ihn bewölkte sich trotz aller scheinbaren Erfolge der Gegenrevolution der europäische politische Himmel. Die revolutionären Stimmungen sickerten langsam mehr und mehr von Frankreich aus in die Bevölkerung der verschiedenen Länder. Eine gewisse Mutlosigkeit senkte sich in das Gemüt dieses sonst so beherzten mutigen Mannes. Eine erschütternde Resignation preßte ihm nach Beobachtung des politischen Zustandes Europas das Wort aus der Seele: »je meurs avec l'Europe«. In gewissem Sinne hat er wahr gesprochen; das alte Europa war daran zu sterben und als

neues aufzuerstehen. Gebilde begannen in den Staaten zu entstehen, die Maistre unsympatisch waren; für den modernen Parlamentarismus würde Maistre kaum sehr viel der Achtung übrig haben. Häuslicher Kummer, das Gewicht der Jahre vereinigten sich mit den Sorgen des Staatsmanns; seine sonst kräftige Natur zerrieb sich darunter und am 26. Februar 1821 erlag er den Nachwirkungen einer leichten Lähmung. Der große Freund der Jesuiten ist begraben in der Jesuitenkirche zu Turin. Einige Jahre darauf brach in Piemont die Revolution aus und ward so die Erfüllung seiner traurigen Vorahnungen. Der edle Geschichtsphilosoph P. S. Ballanche schrieb beim Empfang der Todesnachricht: »L'homme des doctrines anciennes, le prophète du passé est mort. Paix à la cendre de ce grand homme de bien.«

Es war ein ziemlich bewegtes Leben, nicht ohne große Gefahren durch die große Umsturzbewegung im eigenen Vaterland; doch war es ein reichlich ausgefülltes Leben — ausgefüllt mit treuer Familiensorge, mit selbstlosester Hingabe an König und Vaterland, mit bewundernswert vielseitiger geistiger Beschäftigung und literarischer Betätigung: in Verteidigung seiner Weltanschauung, seines Glaubens und seiner Philosophie zeigte er unermüdliche Geistesarbeit, eine Glut der Ueberzeugung, die erst mit seinem Tod für diese Welt erlosch. Gerade diese Glut seiner Ueberzeugung, dieses sprühende Temperament, das er allen großen Fragen und Dingen entgegenbrachte, ist ein besonders hervorstechender Zug schon bei der ersten Lektüre seiner Geisteserzeugnisse. Man kann dabei aber wirklich nicht sagen, daß es ein gewisser dilettantischer Ekklektizismus wäre, der ihn von einer schillernden Idee zur andern trieb, sondern es ist eine großartige Konsequenz in seiner Denkweise, eine gewisse unerbittliche Logik in Verfolgung seiner Ideen, sodaß Paulhan, wie schon in der Vorrede bemerkt, ganz mit Recht als inneren Kern seiner Philosophie die Idee der Einheit, den Begriff der Autorität, die Gesetze des Weltgeschehens in ihrem Verhältnis zur göttlichen Vorsehung usw. herausheben konnte.

Maistre war von großer geistiger Energie. Fünfzehn Stunden arbeitete er in St. Petersburg mit Kopf und Seele, dabei war er einer jener Geister, die nicht aufhören, zu arbeiten, auch wenn sie ruhen.

Bei aller Stärke der Intelligenz in seinem Wesen leuchtet aber auch aus seinem Leben und Schreiben und Reden eine tiefe Gemütswelt heraus. Mme. Swetchine, die mit Maistre in engerem geistigen

Verkehr stund, entwirft mit kurzen Strichen das schöne Bild seines geistigen Wesens: »L'idée en lui reglait tout, et soumettait son coeur plus honnête et plus droit que naturellemeut pieux.« (Mme. Swetchine, sa vie et ses oevres, par le comte de Falhoux, I. 441). Wie in einem sich überstürzenden Gießbach sprühen die Ideen aus Maistres Geist und Feder; es ist ein bewunderungswürdiges Glitzern und Funkeln, Sichdrängen und Stoßen von Gedanken und Einfällen und Argumenten und Erinnerungen und Zitaten, das den Leser manchmal blenden könnte. Maistre selbst gibt solchen ähnlichen Gedanken Ausdruck in einem Brief an den König von Sardinien (lettres et opusc. I, 232), wo er von sich selbst offen gesteht, »mon défaut est une surabodance d'idées dont je ne suis pas maitre pendant que le torrent coule, mais que je réprime aisément lorsque je puis revenir sur mon ouvrage«. Es ist wirklich etwas Seltsames um diesen glitzernden Reichtum der Ideen dieses großen Geistes! Uns Deutschen ist die zähe, langsam aber tief schürfende Arbeit vertrauter, eine Schreibart gleichsam in schweren ehernen Schritten, Fuß für Fuß vorsetzend — man rühmt ja auch im Ausland gern unser wissenschaftliches Arbeiten als vorbildlich gründlich. Maistre ist Franzose, wie als Mensch und Patriot, so auch seiner geistigen Struktur und der Art seines Schrifttums nach. Vielleicht dürfte man ihn als klassisches Beispiel bezeichnen zur Erklärung dessen, was man — im deutschen Sprachgebrauch nicht ganz zu treffen — darum mit dem Originalwort »esprit« zu benennen pflegt. Eine gewisse Gefahr der Oberflächlichkeit und der geistigen Zersplitterung verbinden wir gewöhnlich mit der Wahrnehmung eines so bunten Ideenreichtums — bei Maistre wird man es kaum sagen können. Er geht tief in seinen Gedankengängen, mit jener lückenlosen Konsequenz, wie man sie dem Bau der katholisch kirchlichen Lehre und Weltanschauung zuzusprechen pflegt. »Nul esprit ne fut en fond plus systématique que le sien«, urteilt Paulhan (S. 16). Er hatte allgemeine Glaubensgrundsätze, die gleichsam mit ihm geboren sich durch Erziehung befestigten, vertieften und klärten durch das Leben, durch die Beobachtung des Ideenlaufes und durch die großen Geschehnisse, deren Zeuge er war. „Ein kosmisches und soziales System" — so nennt Paulhan die Summe dieser Fundamentalüberzeugungen Maistres. Wo man von einem System sprechen kann, ist notwendig Consequenz des Denkens und Tiefe der Ideen, die sich im System-Organismus zeigen. Und folgerichtig setzt sich

dieses Maistresche philosophische Ideensystem durch, besonders natürlich in den Werken seiner Reifezeit. Die oben genannte Mme. Swetchine vergleicht Maistre einmal mit einem Jagdhund, der mit seinem Spürsinn schon auf eine merkwürdige Entfernung Wild und Beute wittert. Sie meint damit, Maistre habe eine wunderbare Unterscheidungsgabe, ein wunderbares geistiges Witterungsvermögen für das, was seinen Gedankengängen sich fügt, und was nicht. Nichts ließ er vor sich Gnade finden, was nur im leisesten seine Geistesbahn vom gewollten Wege zu bringen drohte.

Von zwei Gegensätzen in Maistres Geistesrichtung will Mandoul erzählen (S. 13 ff.), wenn er verwundert fragt, wer in dem Mann, den uns die »lettres et opuscules« offenbaren, wieder den »théorecien des expiations sanglantes et nécessaires« erkenne.

Mandoul charakterisiert Maistre, wie er in seinen Briefen und diplomatischen Correspondenzen erscheint: »il apparait ici avec les vertus et les sentiments du XVIIIe siècle finissant: père de famille à la tendresse débordante, homme du monde . . .« Es scheint also besonders ein tiefer Familiensinn in seiner Menschlichkeit gelegen zu haben. Ueberaus zart sind seine Briefe an seine Tochter, in denen sich mit der väterlichen Zärtlichkeit etwas wie »un parfum de galante courtoisie« vermischt (Mandoul S. 14). Diese edle »sensibilité exquise« offenbart sich nicht bloß in seinen familiären Beziehungen, sondern auch in weiteren menschlichen Verhältnissen gegenüber Freunden und Bekannten. Es machte sich z. B. dieser feurige Verteidiger des Katholizismus wenig aus dem Religionsbekenntnis seiner Freunde. Mochten sie Protestanten oder Schismatiker sein, es ließen doch alle die, deren Charakter er schätzen gelernt hatte, einen unverlöschlichen Eindruck und beste Erinnerungen in seiner Seele zurück.

Aber auch einen noch größeren Kreis kann diese seine zarte Feinfühligkeit ziehen, sie geht über Familie und Freundeskreis hinaus und wird zum »sentiment profond d' humanité«. Der wilde Apologet des Krieges wird von Mitleid gerührt über die schrecklichen Folgen der Ausdehnung des Militarismus und er betrachtet mit zusammengeschnürter Seele diese fürchterliche Straße von Menschenblut, die sich über die Erde zieht von Moskau bis Paris.

Mit diesem Grundzug von Güte verbindet sich eine wunderliche Schüchternheit und Befangenheit. Er fühlt sich befangen, wenn er mit einer hohen Persönlichkeit sprechen muß. Wenigstens macht er

einmal in einem Brief vom 28. Mai 1803 die Aeußerung (vergl. Mandoul S. 15): »J'ai toujours vu qu'enabordant les hommes en place, je lais crains. Je demeure en observation. De peur de dire ce qu'il ne faut pas, je ne dis pas ce qu' il faut, et ma gêne gêne les autres.« Dieser kühne Autoritätstheoretiker fühlt sich befangen vor den Vertretern der Autorität!

»Franchise et loyauté« werden als seinen Charakter weiter bestimmende Züge genannt. So erscheint er wenigstens in seinem Privatleben und in seiner diplomatischen Laufbahn. So beurteilt er sich selbst und wird er von andern beurteilt. Es gibt ein Bild seiner gerechten und klugen Art, wenn wir eine Aeußerung von ihm lesen in den lett. et op. vom 29. Mai 1805 an Mme. la baronne de . . . à Vienne: »je fais consister la prudence bien moins dans l'art de cacher ses pensées que dans celui de nettoyer son coeur. Je continuerai toujours à dire ce qui me paraît bon et juste, sans me gêner le moins du monde . . .« (Mandoul S. 15). Dabei gewahren wir freilich oft in seinen verschiedenen Schriften — was er übrigens selbst zugesteht — einen gewissen schneidenden Zug und sein Wort hat etwas despotischen Klang; in der Diskussion ist er voll Temperament, seine Ausdrücke atmen manchmal eine gewisse Heftigkeit. In der Revue des Deux-Mondes (juillet-août 1843) überliefert Sainte-Beuve ein schneidiges Wort, das Maistre, der auch als Diplomat nicht fähig war, sich zu verstellen, seinem Gegner zugerufen hat: „ich begreife nicht, wie man so etwas ertragen kann, wenn man einen Kopf auf den Schultern trägt."

Dennoch hat diese Freimütigkeit, diese lebhafte Art Maistre nicht gehindert, ein vollendeter Weltmann zu sein. Es ist ja weiter kaum zu bemerken, daß man viele Briefäußerungen wie »un tour de galanterie« empfindet. „Ein bischen manieriert" sogar nennt Mandoul einmal die Liebenswürdigkeit, die der Weltmann Maistre den Frauen gegenüber zeigt. In einem Brief an de Bonald ist einmal die Bemerkung zu lesen „die Briefe sind wie die Damen; wenn sie besonders liebenswürdig sind, verzeiht man ihnen gern die verspätete Ankunft." Wir wissen, daß er in den Salons von Lausanne und besonders in denen von Petersburg zu den beliebtesten und geachtetsten Gästen zählte. Kaiser Alexander nannte ihn verdrossen einmal einen »orateur de salon«. Seine Freunde tadelten ihn wegen seiner »tournures épigrammatiques«, wegen seiner »concetti«. Mit

Recht hat man ihm wohl auch öfter den Vorwurf gemacht, „er spiele mit den Worten". Er selbst war sich dessen nicht bewußt.

Unterscheiden wir in Maistre die drei Qualitäten seiner Persönlichkeit als Weltmann, Denker und Staatsmann, so dürfen wir bekennen, daß der Charakter des Welt- und Staatsmannes und Menschen dem Geist des Denkers das Gleichgewicht hält: zugleich weich und fest, großmütig und würdevoll, lebhaft und reserviert, sorgfältig gelenkt durch einen allezeit bedachtsamen Willen und helle Einsicht. Er ist immer achtenswert und wirkt aufbauend.

Rudolph de Maistre, der Sohn gibt über seinen Vater das Urteil ab: „er hörte mit Ruhe die entgegengesetzten Meinungen an und bekämpfte sie mit kaltem Blut und ohne die geringste Bitterkeit." Man darf freilich die feine scharfe Ironie, die er zuweilen gegen seine Gegner verwendet, nicht mit Bitterkeit verwechseln. Höflichkeit, Abgeklärtheit und große Wohlerzogenheit — diese persönlichen Eigenschaften sind auch glücklicherweise Eigenschaften seines Geistes und Strebens geblieben.

b) **Maistre als Philosoph und seine Zeit.**

Windischmann, Professor der Medizin und Philosophie in Bonn, charakterisiert Maistre in den Beilagen zu den „Abenden in St. Petersburg" Bd. II, 488 so: „Maistre hat noch früher als der ehrwürdige Burke seine Stimme gegen die falschen Propheten erhoben (er meint damit die Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts) und selbst mit wahrhaft prophetischem Geist den Verlauf dessen, was da kommen wird, genau vorausgesagt, zugleich aber auch Prinzipien der Politik aufgestellt, welche gerade damals gänzlich verkannt wurden, obgleich sie in sich die wahren und heilsamen sind. Mit diesem hellsehenden Geist durchdrang er dann das fein angelegte Gewebe der Literatur seines Zeitalters und erkannte bald die Götzen, welche sie einleiteten, beherrschten und von der Welt angebetet wurden, in ihrem eigentümlichen Charakter. Insbesondere sah er der sophistischen Philosophie seines Zeitalters bis in ihre verborgensten Eingeweide und gehörte nicht unter diejenigen, welche im Wahne — die Philosophie lebe nur in den Schulen und sei eine Ergötzung müßiger Menschen, das öffentliche und häusliche Leben werde nur praktisch gelernt und getrieben — die verderblichsten Lehren ungestört fortwuchern und in ihre eigenen Kreise einbrechen, ja sich selbst in ihren Gesinnungen und Intentionen

praktisch völlig umwandeln ließen, ohne zu bemerken, daß sie von dem Punkt, wo sie zuerst ihre Aufgabe aufzufassen und auszuführen suchten, auf eine ungeheuere Weite weggeschleudert worden waren!"

Philosophie ist für Maistre die Methode, sich in der geglaubten Wahrheit überall im Geist und Gedankenreich zurechtzufinden, und so in ihr als dem einzig und ewig Vernünftigen selbst zur Vernunft zu kommen. Gotteserkenntnis und mit und in ihr das richtige Verständnis der Welt — das das Ziel der Philosophie. Darum rege sie als Beschäftigung des Geistes um die Wahrheit alles Leben, aber auch notwendig alles Leben auf und setze es in Bewegung, sodaß die Praxis allmählich von ihr bestimmt wird und ihren Ton annehmen muß.

Paulhan spricht von der mehrfachen Art, intelligent zu sein. Die eine bestehe im durchgearbeiteten Verständnis der eigenen Ideen, in der Fähigkeit, sie zu ordnen, sie aus anderen zu abstrahieren und ihre Consequenzen zu schauen. Und diese Art Intelligenz besaß Maistre in einem seltenen Grad. Eine andere Art Intelligenz bestehe im Gegenteil, im Verständnis fremder Gedankengänge — und von dieser Art Intelligenz glaubt Paulhan über Maistre urteilen zu können: »peu de grands esprits en ont manqué au même degré que lui«. Sich auf den Standpunkt des Gegners stellen zu können, einzutreten in seine intellektuelle Sphäre, tief in dessen Gedankenkreis einzudringen und mit gerechtem Sinn zu suchen, worin und wodurch sich seine Ideen unterscheiden von den unsrigen, ohne sich doch gänzlich gefangen nehmen zu lassen — solche Geistesanlage brauchte Maistre sich nicht zu wünschen. Wohl — er kümmerte sich nicht immer darum, in die Anschauungen einzudringen, die er bekämpfte, ihm war es genug, daß seine eigenen Ueberzeugungen bedroht waren — da reagierte er aber mit einer überraschenden Lebhaftigkeit und Wucht, und wenn das auch nicht gerade die beste Methode war, um sich gerechte Meinungen zu verschaffen, so war es doch die sicherste, um seinen eigenen Besitzstand zu wahren. Man hat von einer »personalité si impérieuse et altière« seines Geistes gesprochen: es ist wahr, etwas Hoheitsvolles, Imperatorenmäßiges liegt in der Art, wie er sich in seinen Werken gibt. Durch und durch weiß er sich stolz im Besitz der Wahrheit, die schwersten Probleme des Weltgeschehens packt er mit ritterlichem Mute an, reißt ihnen wenigstens zum Teil auch das Visier vom Gesicht, ein Zug der Ueberlegenheit spricht aus den schneidigen Debatten z. B. in den »Soirées de Saint

Pétersbourg«. Gänzlich eingenommen von seinen philosophischen Ideen, seiner metaphysischen und religiösen Gedankenwelt achtet er nicht darauf, ob seine Werke denen, deren Partei er ergriff, mehr Ueberraschung brachten als Gefallen. Wenigstens schreibt er von seinem Werk »du Pape«, von dem in unseren Tagen ein hervorragender Aristokrat urteilte, daß es ihm die Augen geöffnet habe für die kulturelle Notwendigkeit und Größe des Papsttums, von diesem Werke schreibt er: man habe in Rom im ersten Augenblick dieses Werk nicht recht verstanden, aber die zweite Lektüre habe ihm sofort die Gunst gebracht.

Man könnte es als eine Programmaufstellung für seine Denkarbeit ansehen, was er am 26. Januar 1820 an den Abbé Rey schrieb: „ich fühle mich berufen, die brennendsten Fragen auf das Niveau aller Intelligenzen zu bringen." Mandoul gibt einmal eine Gesamtcharakterisierung des Verhältnisses Maistres zum 18. Jahrhundert (S. 24): „Maistre schien eine der merkwürdigsten Personifikationen jenes 18. Jahrhundert's zu sein, bevor er zu einem der heftigsten Bekämpfer desselben geworden."

Seine künstlerischen und literarischen Theorien sind im allgemeinen die seiner Epoche; der klassische Geist beherrscht ihn und spricht schier aus jeder Zeile. Seine politischen Anschauungen sind stark davon beeinflußt. Andererseits ist auch Maistre wie alle Philosophen seines Jahrhunderts »curieux des sciences nouvelles, avide de connaisance de toutes sortes, un lettre, sans doute, mais aussi un savant«. Nichts scheint ihm fremd zu sein, und bei den meisten wissenschaftlichen Fragen zeigt er eine Schärfe der Einsicht und eine Kraft des Schauens, daß er manchmal die Lösung eines Problems, die das nächste Jahrhundert bringen wird bezw. gebracht hat, wenn auch nicht genau findet, so doch merkwürdig ahnt. Er ist in mancher Hinsicht ein »encyclopaidiste«.

Die sozialen und politischen Vorgänge, die gerade die Menschen des 18. Jahrhunderts so sehr bewegten, sind auch seine Spezialinteressen, sind erster Gegenstand seiner Studien und Arbeiten. Maistre mag sich noch so sehr wehren gegen die Ideen seines Jahrhunderts, als ob er frei wäre vom Einfluß der französischen Philosophen: ob er will oder nicht, er trägt doch die Marke seines Heimatlandes, er ist Franzose. Maistre ist in gewisser Hinsicht ein würdiger Nachfolger Vaugelas; wenige Literaten haben der französischen Sprache

einen so begeisterten Hymnus gesprochen, wie er z. B. in einem Brief an de Bonald vom 15. November 1817 (vergl. Mandoul S. 20). Noch öfter bezeugt er diese »tendresse rude« für die französische Sprache. Er spottet über die deutschen Professoren, die von der Armseligkeit der französischen Sprache redeten; es käme ihm das vor, wie wenn man über die Schwäche eines Hebels schriebe, der Ketten zerreißt. (Corr. dipl. 21. April 1812.)

Es kann also nicht wundern, wenn Maistre in mancher Hinsicht doch der Schüler jener Philosophen ist, die er so heftig befehdet. Gewiß hat der klassische Geist des 17. Jahrhunderts sein politisches Genie geformt; anderenteils hat die Erziehung, die er bei den Jesuiten genoß, ihm wie einer großen Anzahl von Jakobinern, die der nämlichen Schule entwachsen waren, die Auffassung geliefert von der Unterordnung des Individuums unter den Staat. Aber er konnte doch nicht mehr der großen soziologischen Bewegung seines Jahrhunderts entrinnen. So preist er die amerikanische Republik: die Freiheit, in Europa insultiert, hätte ihren Flug in eine andere Hemisphäre genommen! Im Jahre 1777 kann man ihn vor dem Senat Savoyens hören: »c' est Rousseau décrivant le pacte social; c' est l' auteur du Vicaire savoyard invoquant l'Etre suprême, appellant le prêtre un ministre de paix, de clemence et de charité.« Montesquieu übte ja einen oft spürbaren Einfluß auf Maistres Denken aus. Imprägniert mit dem Geist seines Jahrhunders ist Maistre mehr als einer seiner Zeitgenossen überzeugt von der Superiorität Frankreichs, das diesen „Geist des 18. Jahrhunderts" erzeugt hat. Man muß fast dem überschwänglich klingenden Wort Mandouls (S. 22) rechtgeben: zu keiner Zeit war es so allgemeine Beobachtung wie in jenem 18. Jahrhundert, daß in ganz Europa für jeden intelligenten und gebildeten Menschen Frankreich wie ein zweites Vaterland gegolten hat, manchmal sogar wie das erste. Maistre nimmt an diesem Enthusiasmus teil, von dem ganz Europa, die Fürsten nicht am wenigsten, erfüllt war. Ja bei ihm spricht sich ein geradezu kindliches Gefühl für Frankreich aus. In welchem Sinn er französisch denkt und fühlt, erkennt man aus seinem Wort vom »plus beau royaume après celui du ciel« (Concid. ch. 7). Aber wie tief überhaupt mußte seine Neigung für dieses Land sein, daß er, der überzeugteste Royalist, ausrufen konnte: vive la France, même républicaine! (Blanc, mém. S. 42).

In einem Brief vom 28. Oktober 1794 ist folgendes Urteil über die französische Revolution zu lesen: . . . je vois, dans la destruction de la France, le germe de deux siècles de massacres, la sanction des maximes du plus odieux machiavélisme, l'abrutissement irrévocable de l' espéce humaine . . . Kein Wunder, daß Maistre, als die französische Revolution sich zu regen angefangen hatte, schon sich als ihren entschiedensten Gegner bekannte. Er macht Front gegen den philosophischen Geist der französischen Enzyklopädisten, besonders den Geist Voltaires. Wie konnte Maistre mit seiner konservativ-royalistischen, durchaus gläubig-katholischen Gesinnung Voltaire anders gegenüber stehen denn als seinem geistigen Antipoden, der all das, was er selbst so sehr verabscheute, ins Leben gerufen hat: die ganze Revolution der Geister, wie Friedrich der Große es in einem Brief an Voltaire bestätigt: »L'édifice de la superstition, sapé par les fondements, va s'écrouler, et les nations transcriront dans les annales que Voltaire fut le promoteur de cette Révolution qui se fit au XVIIIe siéle dans l'esprit public.« (Tome I, S. 406.)

Friedrich von Schlegel äußert sich in seiner interessanten Art in der Geschichte der alten und neuen Literatur folgendermaßen: die Revolution ist der Mythus der Neuzeit. Ihn deuten und die in ihm eingegrabenen Widersprüche versöhnen, heißt die alte Sphinx in den Abgrund schleudern und den freien Menschen auf den Thron setzen. (S. 2.) Wie z. Zt. Ludwig XIV. alle Schriftsteller mehr oder weniger ein Verhältnis zu dem König haben mußten, so ward jetzt die Nation und das Nationale das glänzendste Hoflager der Literatur. Die Entwicklung des dritten Standes durch die Revolution hatte überhaupt das nationale Leben bereichert und mit frischen Säften angefüllt, von denen nun es lebendig getrieben wurde, sich mit allen ihm sonst abgekehrten Elementen zu begegnen und auszugleichen. Was Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot und die übrigen Encyclopädisten zur Auflockerung des französischen Nationalcharakters getan, indem sie teils die Macht der Individualität, teils die ursprünglichsten Rechte des Naturzustandes gegen die eingesessenen und überlieferten Zustände herauskehrten und mit ihrer zersetzenden Geistesschärfe bewaffneten: das ging in der Revolution reichlich in Blüte auf und half die Ereignisse in ihrem Innersten bewegen. Die Schriftsteller, welche in dieser Revolutionszeit auftreten, erscheinen alle mehr oder minder als Ausdruck der öffentlichen Verhältnisse oder an den ein-

zelnen Stadien derselben beteiligt, von ihnen bewegt, bedroht oder in irgendeinem Zusammenhang, der dann gerade das Bedeutendste in ihnen wird, ergriffen. Diese Literatur der Revolutionsperiode hat ihr Interesse und ihre Bedeutsamkeit nicht so sehr in den Leistungen der Produktion, noch auch durchschnittlich in den ausgezeichneten Persönlichkeiten der Autoren, sondern lediglich in den Wechselwirkungen der Literatur mit der großen öffentlichen nationalen Begebenheit . . Staat und Kirche waren in einer offenbaren Verderbnis begriffen; ein belletristischer Schriftsteller unserer Tage, Bartsch, hat in seinem „Sterbenden Rokoko" davon einige erschütternde Bilder gegeben. Die Staatsgewalten hatten sich in Willkürlichkeiten und Feilheit selbst zugrunde gerichtet, die moralische Entartung des Adels, der Geistlichkeit, der Beamten nahm der bestehenden Wirklichkeit jede sichere Stütze. Es mußte daher gewissermaßen eine neue Instanz geschaffen werden, welche als ein höheres über den kraftlosen Formen des öffentlichen Lebens Geltung erhielte, und dies war die Instanz der Geister, die sich Frankreich im 18. Jahrhundert begründete. Die Besseren und Edleren der Nation waren es ohne Zweifel, welche, auf dem wankenden Boden auf ihre eigene Geisteskraft zurückgetrieben und angewiesen, in der allgemeinen Unsicherheit sich selbst und die ihnen gegebene Macht zu vereinen als das Sicherste erfaßten. Verneint, d. h. auf seinen einfachsten Naturgrund zurückgeführt, mußte auch zuvörderst alles Bestehende werden, um dadurch zu seiner wahren Bejahung in einer Wiedergeburt aller Formen gelangen zu können. Der Literatur wurde diese langsam unterhöhlende Arbeit zu teil und sie führte dieselbe mit einer sich weit in alle Adern des Lebens erstreckenden Consequenz aus. Erschien sie in den Materialisten und Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts oft wie ein fressendes Gift, das auch die ewigen Gesetze und Mächte der Welt anzunagen drohte, so half sie doch im Grunde nur durch ihre Einwirkung diese letzteren befestigen und aufrecht erhalten. Darum fand sich auch de Maistre mit Saint Martin in der Anschauung zusammen, daß die Revolution, so sehr sie in deren tiefster Verabscheuung einig waren, dennoch durch eine höhere Führung zum Gesundbrunnen für Kirche und Staat werden könne und müsse. So sei die Revolution ein Erziehungsmittel Gottes für einen vom Verderben durchseuchten Staat. Saint Martin sieht die Revolution geradezu als eine Offenbarung Gottes an, indem er seine Ueberzeugung ausspricht, daß der echte Kern der

Religion und die Grundwahrheit der Kirche durch diese Umwälzung nur gefördert werden können. Und ähnliche Ansichten hat auch der Graf Joseph de Maistre um dieselbe Zeit ausgesprochen, der, obwohl er sich auf dem einseitigsten katholischen Standpunkt befunden hat, gleichwohl die wohltuende Wirkung der französischen Revolution auf den verderbten Clerus mit Bewußtsein anerkannt hat.

Durch die ganze Literatur des 18. Jahrhunderts entstand eine Veränderung der nationalen Ideen, deren ersten Anstoß Chateaubriand sogar schon auf den »Télémac« Fénélons, des Bischofs von Cambray zurückführt. Man muß die Ideen der vorrevolutionären Schriftsteller einigermaßen herausheben, um zum besseren Verständnis der Ideen des Klassikers der Gegenrevolution, Maistres, zu kommen. Chateaubriand hebt in seinen »Essays sur les revolutions« folgende Stelle aus dem »Télémac« heraus, wo Fénélons »voit tomber un roi despotique, dont la tête sanglante, secouée par les cheveux est montrée en spectacle au peuple qu'il opprimait«. An einer anderen Stelle des gleichen bischöflichen Schriftstellers kommt der uns ja freilich längst geläufige staatsphilosophische Gedanke zum Vorschein, daß nicht das Volk für den Fürsten, sondern der Fürst für das Volk da sei. Eine für damals noch ziemlich ungewohnte Maxime!

Auch Massilons Fastenpredigten sind anzuführen, in welchen mit einer ungemein würdigen und entschiedenen Freisinnigkeit die Unterordnung aller fürstlichen Gewalt unter den öffentlichen Nutzen gepredigt und dem Fürsten nur im Dienste des Volkes seine wahre Bestimmung angewiesen wird.

Diese neuen Ideen bildeten lange ein unsicheres und geheimes Tribunal, vor dem im Stillen über die Zukunft Frankreichs abgeurteilt und über das Bestehende gerichtet wurde.

Auf eine merkwürdige Art begegnen sich in Mirabeaus Charakter die Elemente des alten und neuen Frankreich in einer Mischung und Verbindung, wie sie die mit den Gegensätzen spielende Geschichte öfters auf solchen Wendepunkten des Völkerlebens, und dann gerade in den begabtesten Individuen dieser Epoche hervortreten läßt. Ein Aristokrat vom Kopf bis zur Zehe brüstete er sich üppig mit allen Farben der Standesvorrechte und schlug sich doch zu den eifrigsten Verfechtern der gesetzlichen Rechte des dritten Standes. Ein französischer Schriftsteller nannte Mirabeau ein „Monstrum von Geist, von Talent und von Lastern". Seine größten Vorzüge waren eigent-

lich darin gelegen, daß es nichts Heiliges für ihn gab. Die Revolution war für ihn nur der Spielball seines Genies, doch warf er sie mit seiner titanischen Kraft auf diejenige Seite hin, auf welche sie fallen mußte, um einen historischen Beruf zu erfüllen. Die aufwühlende und alle Prinzipien zerstörende Literatur des 18. Jahrhunderts hatte in dieser Hinsicht an Mirabeau ihre Schule gut bewährt.

Es ist überhaupt eine bemerkenswerte Tatsache, daß die bedeutendsten Unterstützungen, welche der dritte Stand in der französischen Revolution zu seiner Erhebung gewann, von Männern des Adels und der Geistlichkeit ausging.

Der Abbé Sieyes stellte in seiner epochemachenden Schrift den Hauptsatz der Revolution auf, daß der dritte Stand die Nation selbst sei, die Nation in ihrer wahren Souveränität und Machtvollkommenheit. Für Maistre mußte das als eine gänzlich fremde Welt von Souveränitätsbegriffen erscheinen.

Eine logische Philosophie dieses Zeitalters zu begründen, war Condorcet auf bestem Weg. Dieser merkwürdige Revolutionsphilosoph war der ebenbürtigste Schüler Voltaires, dessen Leben er ja auch beschrieben hat. Doch wußte er noch gründlicher und systematischer jene Skeptik an allem bestehenden Inhalt des Lebens, an aller positiven Religion und Offenbarung zu fassen, indem er eigentlich an die Stelle dieser Skeptik einen Glauben setzte, nämlich den an die maßloseste Perfektibilität des Menschengeschlechtes. Im Grunde genommen war das nur ein Gedankensystem des Zweifels, weil alles Feste und Positive jederzeit wieder verneint wurde. Und doch sollte dieses Prinzip die Stelle des von jenen so sehr gehaßten Christentums vertreten!

Sein Freund Cabanis verfolgte diese Richtung der Negation gegen den positiven Geist durch ein noch gröberes System des Sensualismus. Man darf vielleicht bekennen, daß die Revolution in ihrer höchsten und reinsten Bedeutung die Aufgabe haben sollte, den Geist in der Materie, die Freiheit in dem Bestehenden und Ueberlieferten, das Gesetz und Recht des Ganzen in seinen einzelnen Gliedern zu verwirklichen und zur Anerkennung zu bringen. Das Volk war die bisher verstoßene und der Anerkennung ihres Geistes nicht gewürdigte Materie gewesen, jetzt sollte das Volk alles sein, und in der Philosophie dieser Zeit mußte denn auch der schwere Stoff des organischen Lebens, die Materie, für den Hauptsitz alles Seins gelten.

Beaumarchais, der Komödiendichter der Nation, ist der Virtuos des revolutionären Zeitgeistes, denn dieser war ihm das Instrument, auf welchem er mit allerhand fein und kühn angewandten Kunstgriffen meisterhafte Wirkungen hervorrief — seine Hauptproduktion ist die „Hochzeit des Figaro", welche Comödie als eine Fortsetzung des „Barbier de Seville" erschien. Die Hochzeit des Figaro ist die wahre Comödie der Revolution. Das schleichende Gift der Gesellschaft, das niemand noch beim rechten Namen zu nennen weiß, und welches doch alle in ihrem innersten Mark ergriffen hat, zeigt sich uns hier in einer merkwürdigen Verkettung von Verhältnissen, die alle mit Schlangenwindungen um den Gegensatz von Sein und Schein sich drehen. Das, was ist, ist nicht, — dieser dialektische Grundgedanke zieht sich erschütternd und alles untergrabend durch diese Comödie hin. Beaumarchais hatte ein Talent, mit heiterster Miene seine Zeit zu verachten und ihr diese Verachtung noch wie eine Schmeichelei in das Gesicht zu werfen.

Da erhob sich später Chateaubriand, diese majestätische Gestalt des Legitimismus! Er wollte in der Phantasie eine Versöhnung zwischen Christentum und dem Geist der Revolution stiften, welche aber nur in der Idee zustande gebracht werden konnte. Die Schönheit wird für ihn zur Vermittlerin zwischen der Schwachheit der Menschen und der Größe der Gottheit, welch Letztere wir nicht zu erfassen und zu ertragen vermöchten, wenn sie sich nicht für uns zu jenem milden Glanz und jenen schmeichlerischen Illusionen, die Chateaubriand an den Lehren und dem Ritus des katholischen Christentums als das Wesentlichste hervorhob, abdämpfte. So traf es sich, daß sein »Génie du christianisme« eine so gewaltige religiöse Wirkung haben konnte. Man kann die Wirkung dieses Werkes fast mit der vergleichen, welche um dieselbe Zeit herum Schleiermachers Reden über Religion in Deutschland gehabt haben. Beide Unternehmungen sind gleicherweise Reaktion des religiösen Gefühls gegen den rationalistischen Geist des 18. Jahrhunderts. Der Franzose mußte an die überreizten und zerstörten Nerven seiner Nation sich wenden und denselben schmeicheln, um durch diese Vermittlung den religiösen Inhalt überhaupt durchzubringen. So sind auch die Werke Maistres mit ihrer immerwährenden Betonung des religiösen Prinzips zu verstehen als Reaktion gegen die verheerende Wirkung des nüchternen rationalistischen Geistes seiner Zeit.

Maistre charakterisiert kurz das 18. Jahrhundert im 5. Bande seiner Gesamtwerke (S. 182): »un siècle, où l'on a épuisé tous les genres de délire.«

„Eine spätere Epoche hat ja das 18. Jahrhundert mit Vorliebe das der Aufklärung genannt, und wenn die Zeitgenossen desselben in seinen letzten Jahrzehnten von ihrer eigenen Zeit sprechen, so bezeichnen sie sich stolz als Angehörige des „philosophischen" Zeitalters. Wie bedenklich es auch sein mag, einen Zeitabschnitt von solcher Länge mit einem Worte umschreiben zu wollen, wie bedenklich es zumal bei diesem vielgestaltigsten und an Gegensätzen reichsten Jahrhundert der Weltgeschichte ist, in dem sich, wie Johann Scherr so hübsch ausgeführt hat, in einer wahrhaft kalleidoskopischen Buntheit der Kontraste das kühnste Denken und die raffinierteste Genußsucht, philisterhafte Verknöcherung und revolutionärstes Wollen, kolossale Laster und reinster Idealismus, cynischer Skeptizismus und kindlichster Glaube, verhärtester Egoismus und sentimentalste Schwärmerei zusammenfinden, so scheint es uns doch heute beim Rückblick auf jene Zeit, daß man mit Recht die „Aufklärung" als die wesentlichste und wichtigste aller Erscheinungen, die das Jahrhundert geboten, bezeichnen darf. Die Aufklärung im Sinne der Befreiung von der Theologie zur Philosophie, der Emancipation vom Dogma zum freien Denken. Die neue Weltbetrachtung, welche der Menschheit eine neue Weltanschauung bescheerte, hat dann, als sie aus der Studierstube des Philosophen auf den Marktplatz trat, die hergebrachte Ordnung der Gesellschaft in ihren Grundlagen erschüttert und jenen enormen Umschwung herbeigeführt, der die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts so wesentlich und so merkwürdig von der ersten unterscheidet." (Boehn, Moden 18. Jahrhundert Bruckmann.)

De Maistre verehrt in Frankreich »la patrie de la pensée humaine« und, mag er es selbst auch nicht offen zugestehen, auch das Vaterland des freien Gedankens. Es hat dieses Gefühl für jenes Land etwas vom Dankbarkeitsgefühl des Sohnes gegen die Mutter an sich. Er sieht in Frankreich die Mutter seiner Intelligenz und seiner Ideen.

Die schrecklichen Ereignisse, in deren Wirbel er selbst mit hineingerissen ward, läuterten vielleicht manche seiner politischen Anschauungen: als Mensch und Denker im allgemeinen ist er der Sohn des 18. Jahrhunderts geblieben, so tief er sonst auch wieder gerade

dem Geist dieses Jahrhunderts widerstrebt, ja ihn haßt. Wie oft findet man in seinen Werken gerade über und gegen die Vertreter des spezifischen Geistes jenes Jahrhunderts Worte voll Spott, schroffster Ablehnung und herbster Verurteilung! Dennoch mag Mandoul tief in die Seele Maistres geschaut haben, wenn er glaubt, folgendes Urteil über die inneren, leisen Zusammenhänge des Grafen mit seiner Zeit abgeben zu sollen: »malgré les violences, où devait l'entraîner son tempérament d'idéologue, il garda au fond de lui l'impression de ce souffle de libéralisme, qui avoit réchauffé le sâmes les plus réfractaires . . . (Mandoul 24). Möglich, daß Mandoul weiter Recht hat mit seiner Vermutung: wäre Maistre im Jahre 1789 ein Franzose gewesen (er meint natürlich seiner Nationalität nach) — man könnte zweifeln, ob er der Apologet und Theorethiker des Absolutismus und der Theokratie geworden wäre, als welchen seine Schriften ihn in so scharfen Umrissen charakterisieren. Nach der Entschiedenheit seiner theokratischen, royalistischen-staatsphilosophischen Anschauungen fällt es aber doch schwer, die Frage zu bejahen, ob Maistre, falls er Pariser gewesen wäre, bei der Revolution sich vielleicht an der politischen und sozialen Umbildung beteiligt hätte. Jedenfalls wissen wir reichlich von seiner entschieden ablehnenden Haltung, von seinem tiefsten Abscheu gegen die französische Revolution. Er stellte sich in die vorderste Reihe der Kämpfer gegen dieses 18. Jahrhundert; Lebenslosung wurde ihm die Stelle eines Briefes vom 13. Dezember 1815: »il faut absolument tuer l'esprit du XVIIIe siècle.« Mit einem Wort: er ist »le paladin de la contre-révolution«. Die Revolution war ja vielen erleuchteten Geistern eine bittere Enttäuschung, weil sie weniger von dem Adel der Gesinnung als vom Pöbel durchgeführt wurde. Daher kam es, daß Männer, wie Abbé Raynald, die sozusagen Vorläufer der Revolution gewesen, in dem Augenblick sie verleugneten, als sie begann, sich zu verwirklichen. Die Philosophen und Nationalökonomen des 18. Jahrhunderts waren sich alle einig in der Forderung sozialer Verbesserungen, und der Reformation besonders in den Verhältnissen des Souverains und seiner Umgebung. Man hoffte auch dort verwirklicht zu sehen, wie es ähnlich der friderizianische Staat erlebt hat in seinem königlichen Philosophen, was erste staatsphilosophische Maxime der Antike war: die Völker sind glücklich, wenn Philosophen sie regieren oder ihre Könige Philosophen sind.

Die Revolution aber gab sich nicht zufrieden mit sozialen Re-

formen; sie vernichtete das Königtum. Es gab nicht wenige Männer, wie Mounier, Lafayette, Mirabeau, denen diese Vernichtung königlicher Prärogativen Vorzeichen einer düstersten Zukunft war. Dann kam die bekannte Schreckensherrschaft, kamen die vielen Opfer, die selbst geholfen hatten, die Revolution einzuleiten. Wie viele der ursprünglich revolutionär Gesinnten verbündeten sich in ihren Aspirationen mit dem Königtum, nur um wieder an Stelle der Anarchie Ordnung und Sicherheit auferstehen zu sehen.

Maistre war ein glühender Royalist. Ist es zu verwundern, daß die Vorgänge der Revolution ihn zum glühendsten Gegner derselben machen mußten? Die Revolution war für ihn die Empörung gegen bestehende Gesetze, die Profanation dessen, was er gewohnt war heilig zu halten, der erschrecklichste Frevel an Heiligtümern. Natürlich verband sich bei ihm auch der Abscheu, die patriotische Empörung gegen die Plünderung seines Souverains, gegen die Invasion Savoyens und Nizzas und die Eroberung Piemonts. Gerade eine großherzige bis zum Tode treue Gesinnung, wie sie Maistre eigen war, mußte dieses Martyrium seines Königs Anlaß sein zu tiefster Erbitterung gegen jene Bewegung.

Ein Mann von so tief religiöser Gesinnung wie er, getragen von den Prinzipien der katholischen Religion, die er tagtäglich in seiner Familie geübt sah, mußte von Empörung ergriffen werden beim Vorgehen der Revolutionäre gegen Religion und Priester. Von den Jesuiten erzogen, blieb Maistre den religiösen Anschauungen und Empfindungen seiner Jugend durch sein ganzes Leben treu: »c'était pour lui une question de tradition« meint Mandoul (S. 27). Die Tradition als Bildungs- und Anschauungsferment ist ja ein integrierender Bestandteil in der Weltanschauung Maistres. Darum mag jenes Urteil des französischen Schriftstellers schon einen Kern von Berechtigung haben; aber es würde ganz unzureichend sein, damit die Art und Tiefe und den Ueberzeugungsgrad Maistres in religiösen Dingen genau bestimmen zu wollen. Er könnte ja sonst selbst nicht gleich darauf sagen: »Catholique de sentiment et de raison« mußte Maistre Widerwillen empfinden gegen den jansenistischen Geist der Constitution civile du clergé, mußte er tiefsten Abscheu hegen gegen den Versuch der Kommune, den Kult der Vernunft zu pflegen. Gleichermaßen verletzt in seinen heiligsten religiösen Ueberzeugungen wie in seinen politischen Grundanschauungen warf er sich aus ehr-

lichster Gesinnung zum Verteidiger der katholischen Kirche auf und zum Verteidiger des Königtums; es geht wie eine flammende Kriegserklärung gegen den großen gemeinsamen Feind dieser beiden Institutionen, gegen die Revolution, durch den großen Teil seiner Werke.

Und dann — war die Revolution nicht auch seine persönliche Feindin? Er erzählt selbst, daß er beim Passieren des St. Bernhards auf dem Weg nach Aosta, zu seiner Frau geäußert hat: „der Schritt, den wir heute machen, ist unwiderruflich. Er entscheidet unser ganzes Lebensloos." Und es stand in der Tat sein ganzes Leben im Interesse, als er den Staub des französisch gewordenen Savoyens von seinen Füßen schüttelte und Piemont zum Vaterland erkor. Als Minister des Turiner Hofes wurde er von selbst ein Widersacher Frankreichs, bereit, all dem Mißgeschick sich zu unterwerfen, das seine Auswanderung ihm bringen konnte. Was er wohl oft im Grund seines Wesens gelitten haben mag, da er Piemontese war in seiner Politik, Franzose in Geist und Interesse? Ein Mann, der von einem „satanischen Charakter" spricht, wodurch sich die französische Revolution von allem unterscheide, was man bisher gesehen, und vielleicht sehen werde, (Consid. sur la France ch. 5) der dann von den Greueltaten im Gefolge der großen Umwälzung sagt: tout cela sort du cercle ordinaire des crimes, et semble appartenir à un autre monde, — der solches Gesamturteil mit gebrochenem Herzen gibt, auf den diese Seiten der französischen Revolution einen so erschütternden Eindruck machten, der kann natürlich keine freundliche Stellungnahme gegenüber dieser radikalen Umwälzung gewinnen. Seinem König bis zum letzten Atemzuge treu war er der feurigste Verfechter des Königtums von Gottes Gnaden.

II.

Maistres Philosophie.

a. Seine Erkenntnislehre.

Die Erkenntnislehre ist die Basis jeder philosophisch-systematischen Weltanschauung. Erkenntnistheoretische Erörterungen finden sich im einzelnen auch schon in der antiken, sowie mittelalterlichen Philosophie. So ist der große Streit, der sich Jahrhunderte lang mit besonderer Schärfe durch die Scholastik zog, der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, nichts anderes als ein Streit um die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Es war die Frage nach der Giltigkeitsart der Gattungsbegriffe oder sogenannten Universalien — ob sie subjektiv oder objektiv existieren.

Bahnbrecher für die systematischen Untersuchungen und Festlegung der Erkenntnisprinzipien sind in neuer Zeit Baccon, Descartes, Hobbes geworden. Bei Locke tritt sie als eigene Disziplin auf. Sie hat nach ihm die Aufgabe, „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen". (Essays concern. hum. underst. l. ch. I § 2.) Durch Kant ist die Erkenntnislehre zur Stütze aller Philosophie, zur notwendigen Voraussetzung aller Metaphysik gemacht worden. Zeller gibt von der Erkenntnislehre die klare Definition, daß sie „die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist und hienach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist" (Vorträge und Abhandl. 2. Sammlg. S. 479). Die Erkenntnislehre beschreibt also die Erkenntnisfunktionen, zeigt ihre Elemente auf, fragt nach den Bestimmungen des Erkennens, insbesondere der wahren Erkenntnis, des Wissens, geht also den Ur-

sprüngen der Begriffe nach. Sie trennt das Gebiet des Erkennbaren von dem des Unerkennbaren ab. (Eisler, S. 21.) Die erkenntnistheoretischen Fragen stehen gegenwärtig noch zumeist im Mittelpunkt des philosophischen Interesses. So sehr hatte sie das Interesse von der Metaphysik abgelenkt, daß manchen die Aufgabe der Philosophie in Erkenntnistheorie überhaupt aufzugehen schien. Wenigstens, glaubte man, müsse allen weiteren Erörterungen die erkenntnistheoretische Untersuchung der Fähigkeiten und Grenzen des Erkennens vorausgehen. Das ist eben auch ein Charakterzug unserer Zeit und Wissenschaft überhaupt — die vorwiegend kritisch gesinnt ist. Es liegt unserem logischen Denken und wissenschaftlichen Vorgehen ja auch nahe, zuerst als Grundlage für jeden weiteren philosophischen Aufbau die Frage nach der Möglichkeit, nach Ursprung unserer Erkenntnis zu lösen. Doch ist die Geschichte der Philosophie diesen Weg eigentlich nicht gegangen. Die Philosophie hat überall mit der Metaphysik begonnen; Fragen nach der Gestalt und dem Entstehen des Universums, nach Natur und Ursprung des Seienden, nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leib bildeten immer die ersten Gegenstände des philosophischen Nachdenkens. (Paulsen, Einl. in die Phil. 365.)

Auch Maistre ist vor allem Metaphysiker. Zerstreut wohl liegen besonders in den »Soirées de Saint Pétersbourg« auch zahlreiche Aeußerungen seiner Erkenntnistheorie vor. Im zweiten Gespräch der Soirées gibt der Graf, und das ist ja Maistre selbst, eine Art Glaubensbekenntnis ab, das mit einem Bekenntnis erkenntnistheoretischer Art beginnt (Tome IV., 66): »l'essence de toute intelligence est de connaître et d'aimer. Les limites de sa science sont celles de sa nature.« Das unsterbliche Wesen, Gott erlernt nichts. Es weiß seinem Wesen nach alles, was es wissen muß. Der Mensch trägt einen Hunger nach Wissenschaft in sich, und dieser Hunger ist nichts als das natürliche Streben seines Wesens, das ihn nach seinem ursprünglichen Zustande hindrängt und ihm zeigt, was er ist. Der Mensch gravitiert, meint er, nach den Regionen des Lichts; es wäre also in der Menschennatur ein Erkenntnisdrang, der unwiderstehlich, weil mit der Natur gegeben ist. . . . Maistre spricht von »lumières« im Menschen, »qui l'elèvent jusqu' à l'ange«. Jedes geistige Wesen, also auch der Mensch, ist seiner Natur nach eben das Resultat, das zugleich dreifach und einheitlich: einer perception qui appréhende, einer raison qui affirme, und einer volonté qui agit.

(IV., 67). Davon sind die beiden ersten Kräfte, also die Auffassungskraft und die Vernunft im Menschen geschwächt. Maistre spricht also von einer perception, die erfaßt; es ist die Tätigkeit des Erfassens, ungefähr die Sinneswahrnehmung; und er spricht von der raison, die bekräftigt und anerkennt; es ist die überlegende, ordnende Vernunft.

Die Erkenntnislehre bietet dreierlei Problemgruppen. Es sind die Fragen um die Erkenntnismöglichkeit, um den Erkenntnisursprung und die Erkenntnisgiltigkeit. Jede dieser drei Problemgattungen ist Ausgangspunkt für Scheidung philosophischer Grundauffassungen.

Maistres Erkenntnistheorie dürfte als realistischer Rationalismus gekennzeichnet werden, eine Anschauung, die den großen metaphysischen Systembildungen eigen ist: Plato, Spinoza, Hegel. Das Erkenntnisstreben im 18. Jahrhundert empfing seine Richtschnur vom Denken, nicht vom Glauben. Maistre selbst hegt aber kein allzu großes Vertrauen auf die individuelle menschliche Vernunft, wenn er auch fest überzeugt ist, mit dem Licht einer vom Glauben getragenen Vernunft weit in die dunklen Fragen des Lebens hineinleuchten zu können. In dieser Hinsicht mag man ihn als Vertreter des Dogmatismus erklären. Gern gesteht Maistre »j'accorde à la raison tout ce que je lui dois«. Der Mensch hat sie nur erhalten, um sie zu gebrauchen; und noch ein gut Teil vermag die menschliche Vernunft nach ihm in die Rätsel des Lebens einzudringen, die Wege der göttlichen Vorsehung zu erhellen und zu begreifen: die Schwierigkeiten, die man ihr bei der vergleichenden Auseinandersetzung mit der Vorsehung entgegenhalte, könnten sie nicht allzu sehr in Verlegenheit setzen. Doch kann er sein Mißtrauen nicht unterdrücken, wenn es in Frage käme, auf das natürliche Licht der Vernunft allein sich zu stützen. „Zählen wir niemals ausschließlich auf ein Licht," mahnt er gleich darauf, „das durch die Finsternisse des Herzens allzu leicht verdunkelt wird." Sollen alle Zweifel schwinden und alle Aergernisse — so bedarf es dazu des Eintritts in das Heiligtum; er meint damit des Eintritts in den Glauben. Die Zweifel sind ihm die Fliegen, lästig und ungestüm, die man verjagt und die doch immer wieder kommen; wohl verflöge der Zweifel schon bei der ersten Regung der Vernunft — aber erst die Religion töte ihn; und man glaubt sein überlegenes Lächeln dabei zu sehen, wenn er hinzusetzt: „aufrichtig gesagt, das ist ein wenig besser."

Noch mißtrauischer gegen die alleinstehende Vernunft klingt eine Aeußerung im 4. Gespräch der Soirées. Zwar ist das Urteil über die Vernunft dort ein Bekenntnis des Senators; aber gerade von seiner Rolle als Debatter in diesen Unterhaltungen bemerkt Paulhan (S. 24), daß ihm Maistre sozusagen die Ausdehnung seiner eigenen Philosophie über die Grenzen hinaus anvertraut hat, die seine religiöse Orthodoxie ihm auferlegte, und die er selbst nicht gern überschreiten wollte. „Ich erkläre, daß ich der Vernunft auf keine Weise zu nahe treten will. Ich achte sie ungeachtet alles Schadens, den sie uns zugefügt, unendlich hoch. Aber es ist doch ausgemacht, daß, so oft sie mit dem gesunden Verstand (sens commun) sich im Widerspruch findet, wir sie als vergiftend zurückweisen müssen." Aus dem, was er hinzufügt, ist leicht erkennbar, was hier unter raison verstanden sein soll. Die als Forderung der raison aufgestellte Starrheit und Unerschütterlichkeit der Naturgesetzlichkeit in allem Geschehen, die kein Hereingreifen eines über den Naturgesetzen als Herrn stehenden allmächtigen Geistes ermöglicht. Es heißt nämlich an dieser Stelle (IV., 214) weiter: »c'est elle qui a dit: rien ne doit arriver que ce qui arrive, rien n'arrive . . .« und er stellt in diesem Zusammenhang als bon sens der raison gegenüber den Glauben an die Möglichkeit der Wirksamkeit des Gebetes in beförderndem oder verhinderndem Sinne unseres Tuns und Geschehens. Für Maistre ist also der sens commun oder bon sens eine noch höhere Instanz als die raison, die Vernunft. Hieher gehört auch sein Wort: „die Vernunft ist ein launischer Richter", das er in seinem Werk über den Papst im 13. Kapitel gebraucht.

Die reine menschliche Vernunft vermag wenig — richtet ungeheueren Schaden an. Die vom Glauben und der Offenbarung erleuchtete und geführte dagegen vermag die höchsten Höhen des Geisteslebens zu ersteigen: das ist in Kürze seine Erkenntnistheorie. Es ist nur die Konsequenz dieser Anschauung, wenn er an einer anderen Stelle (IV., 237) von jenen zahlreichen Fällen spricht, »où la philosophie, après de longs et pénibles détours, vient enfin se délasser dans la croyance universelle.« Gerade in den letzten Fragen des Lebens, in den Fragen um die letzten Ursachen, versagt ihm die Vernunft. Resigniert bekennt er da »toujours est-il vrai qu'en vertu même de notre intelligence, jamais il ne nous sera possible d'atteindre sur ce point une connaissance directe.« (IV., 254.) Maistre be-

kennt es als eine seiner Lieblingsideen, que l'homme droit est assez communément averti, par un sentiment intérieur, de la fausseté ou de la vérité de certaines propositions avant tout examen, souvent même sans avoir fait les études nécessaires . . . (Paulhan 26). Der »bon sens« ersetzt ihm Vernunft und Wissenschaft. An einer anderen Stelle urteilt Paulhan: seine Glaubensüberzeugungen waren für ihn die Vernunft und sein sens commun. Sie wurden ihm »la raison même et le sens commun«. Maistre überläßt der individuellen Vernunft wenig Kriteriumsmöglichkeit; sie ist ihm zu wenig kompetent. Der sens commun, eine Art universeller Instinkt, das ist der Faktor, mit dem er erkenntnistheoretisch rechnet. Einmal gefällt er sich in einem schönen Vergleich, den Mme. Guyon macht. Sie vergleicht in ihrem Kommentar zum hohen Lied die menschlichen Intelligenzen, die menschliche Vernunft mit einem Strom, der aus dem Meer (Gott) stammt und wieder zu ihm zurückführt. (Vergl. V., S. 170.) Die menschliche Intelligenz ist ihm also Gottentsprossen und hat dort Heimat und Ziel. Es ist ein edler Schwung, Idealismus der zartesten Art, der aus dieser Stellung Maistres zur menschlichen Intelligenz spricht. Aehnlich gibt er ein andermal (V., 186) das Geständnis ab, die Religion ist die Mutter der Wissenschaft.

Maistre steht als praktischer Philosoph, der er ja sein will, in diesen erkenntnistheoretischen Fragen durchaus auf Seite der Alten und der Scholastik — für die Philosophie in erster Linie Beschäftigung mit metaphysischen Fragen war. Ist das nicht bezeichnend für Maistre, daß er gerade den Philosophen so heftig bekämpft, der als klassischer Begründer der modernen erkenntnistheoretischen Bemühungen gelten kann, Locke? Paulsen auch erhebt gegen Kant sogar den Vorwurf, er habe der deutschen Philosophie kein gutes Beispiel damit gegeben, daß er der Metaphysik die Selbständigkeit genommen und sie in die erkenntnistheoretische Untersuchung hineingezwängt hat.

So stellt Maistre die Aufgabe der menschlichen Vernunft, wie sie sich in der Philosophie betätigt, sehr hoch. Wiewohl er — in seinem Mißtrauen gegen die Kraft der Einzelvernunft sich Kant nähernd — oft einen Warnungsruf vor der ausschließlich auf sich selbst sich stützenden Vernunft ertönen läßt, ist ihm dennoch der menschliche Geist hoch und göttlich genug geschaffen, daß er weder Zufall noch äußerlichen Anschein gelten zu lassen braucht, noch sich mit der blinden Notwendigkeit begnügen, noch auch die Unbegreiflichkeit ewiger

Ratschlüsse bloß anstaunen soll. Im Glauben an die göttliche Weisheit, Liebe und Mitteilung soll und kann der Menschengeist überall deren Spuren in der Natur und im Leben des Menschen, sowohl im Individuellen als im Allgemeinen, nachwandeln und nachforschen; die menschliche Vernunft soll sich an der göttlichen, wie diese sich in der Natur, in der innersten Seele und in den Führungen des Menschengeschlechtes offenbart, neu beleben und erstarken und zur Fülle des Lichtes und der Klarheit gelangen.

De Maistre spricht von der Leidenschaft des Menschen, die Zukunft zu ergründen. Weil dies eine so allgemeine fortdauernde Leidenschaft sei, so sei das auch ein sicherer Beweis, daß der Mensch ein Recht auf diese Zukunft und auch die Mittel habe, sie, wenigstens unter gewissen Umständen, mit seinem Forschen zu erreichen. Da nimmt er wieder ein Lieblingsargument zu Hilfe: die Beweiswucht eben des gleichen sens commun. „Denken Sie vielleicht, daß die Alten willkürlich dahin übereingekommen wären, zu glauben, die divinatorische oder prophetische Kraft sei eine eingeborene Ausstattung des Menschen? Das ist nicht möglich; nie kann ein Wesen, und um so weniger eine ganze Klasse von Wesen eine Neigung allgemein und unveränderlich offenbaren, die ihrer Natur zuwider wäre."

Die Frage nach der Seelensubstanz ist von einschneidender Wirkung für die Erkenntnistheorie wie für die Metaphysik. Maistre ist sich natürlich der gleichen Bedeutung dieses wichtigen erkenntnistheoretischen Problems bewußt und meint deshalb auch, es wäre lächerlich, weiter über den so wichtigen Punkt vom Ursprung der Ideen zu forschen, ohne nicht vorher die grundlegende Frage vom Wesen der Seele entschieden zu haben (IV., 117). Ein Grundstein in der Philosophie de Maistres ist seine Anschauung über die sogenannten eingeborenen Ideen. So muß also der Seelenbegriff für einen so transcendental gerichteten Geist wie de Maistre von entscheidender Bedeutung sein. Die Frage nach dem Wesen der Seele sei für ihn eine präjudizielle, welche erst gelöst sein muß, bevor man zu andern übergehen darf. Und wieder hält er es in dieser Grundfrage seiner philosophischen Anschauung mit Thomas von Aquin, dessen schöner Spruch: der Mensch lebt durch seine Seele und seine Seele ist der Gedanke, der ihm alles sagt. In der Anschauungsweise über das Wesen der Seele stehen sich die zwei Anschauungen gegenüber: die sogenannte Substanzialitätstheorie und die Aktualitätstheorie. Maistre,

als Schüler Platos und der Scholastik, ist natürlich Anhänger der ersteren. Die Seele ist Substanz und der Gedanke ist Substanz und damit löst sich ihm die eminent bedeutungsvolle Frage, an der sein ganzes philosophisches System hängt, die Frage von den eingeborenen Ideen.

Aus späteren Bemerkungen im Abschnitt über die Opfer (V., 286) scheint hervorzugehen, daß Maistre sich gern befreundet mit einem Gedanken der Antike, den in unserer Zeit wieder eine gewisse theosophische Richtung sich anzueignen scheint, die immaterielle Welt im Menschen zu scheiden in Geist und Seele, sodaß der Geist sozusagen die Seele der Seele, oder das Herz der Seele wäre.

Berühren wir noch kurz eine andere Frage der Erkenntnistheorie, die Frage, was ist Wahrheit? Diese klassische Frage und Mittelpunkt aller Diskussion in Religion und Philosophie ist natürlich auch ein Angelpunkt in aller Erkenntnistheorie. Maistre ist entzückt von der Definition des hl. Thomas, daß die Wahrheit eine Gleichung sei zwischen der Affirmation und deren Objekt. Es ist die Stelle adv. gentes, lib. II, cap. 49: veritas intellectus est adäquatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est velnon esse quod non est. »Quelle justesse et quelle profondeur!« ruft Maistre aus. (IV., 116.) Das sei ein Blitz der Wahrheit, die sich selbst definiert. Und später, S. 356 des gleichen Bandes, ist ihm diese Definition des Meisters der Scholastik die Basis, von der aus er gegen Locke und dessen Leugnung der angeborenen Prinzipien operiert. Wieder an einer anderen Stelle (V., 128) redet er von Wahrheiten, »que l'homme ne peut saisir qu'avec l'esprit de son coeur.«

Maistre ist also Anhänger jener Richtung, die an die Fähigkeit glaubt, unabhängig von der Erfahrung Erkenntnisse zu gewinnen von Wesenheiten, die alle Erfahrung übersteigen, und Wahrheiten zu finden, die absolut sicher und notwendig sind, zeitlos gelten („ewige Wahrheiten"), mit einer Geltungskraft, wie sie die Erfahrung nicht bieten kann, die immer nur zufällige d. h. auch anders denkbare Tatsachen kennen lehrt. Solche Wahrheiten entspringen der Vernunft, sind durch sich selbst sicher und giltig und finden ihre Bewährung durch das begriffliche Denken. Die Vernunft ist eine selbständige Quelle von Erkenntnissen überempirischer Art, sie erzeugt gewisse Grundbegriffe und Grundsätze rein durch und aus sich selbst. Diese Grunderkenntnisse sind „angeboren", sie sind im Wesen, in der Natur der Vernunftkraft selbst angelegt und bedürfen der Erfahrung nur, um zur Ent-

faltung, zur Verwirklichung, zum klaren Bewußtsein zu kommen. Die Erfahrung ist nicht die Quelle, sondern nur der Anlaß zu ihrer bewußten Produktion. Auf die Frage: woher hat die Vernunft diese ihre angeborenen Ideen, wird bald auf eine präexistenziale Erfahrung hingewiesen, sodaß die Erkenntnis gleichsam eine Wiedererinnerung ist (Anamnese nach Plato) oder es wird Gott als derjenige bezeichnet, der unserem Geiste diese Einsichten als Disposition wenigstens eingepflanzt hat. Maistre bekennt sich zu dieser Art von Rationalismus, ist hier Schüler von Sokrates und Plato. Auch die Scholastik lehrt »veritates æternæ«.

Die Gegensätze dieser rationalistischen Richtung sind Empirismus und Sensualismus. So hoch Maistre die vom Glauben erleuchtete Vernunft in ihrer Erkenntniskraft stellt, so könnte man doch auch sagen, er nähere sich mit seinem reichlichen Mißtrauen gegen die Erkenntniskraft der individuellen Vernunft ein wenig dem modernen Kritizismus.

Im Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung besonders in den Abenden von St. Petersburg steht die Debatte über die sogenannten eingeborenen Ideen. Dieser Streit um die Lehre von den angeborenen Prinzipien ist von größter Tragweite. Hertling (John Locke und die Schule von Cambridge S. 298) nennt die Lehre von den eingeborenen Ideen nur eine besondere Form der stets erneuten Versuche, des apriorischen Elements in unserem Denken habhaft zu werden. Er erklärt die Bedeutung dieser Lehre noch näher: wenn bei der Gottesidee der alle Erfahrung überragende Inhalt auf ein solches Element oder eine höhere Quelle hinzudeuten scheint, so besitzen wir daneben andere Wahrheiten, welche der Erfahrung darum nicht abgeborgt sein können, weil ihre Geltung weiter reicht als diese. Alle Beweise geschehen aus Obersätzen, die gewisser sein müssen als das daraus Abgeleitete; aber welches ist der Ursprung der letzten Obersätze, der obersten Prinzipien und Axiome? Und woher stammen die obersten Regeln, an denen wir Wert oder Unwert der menschlichen Handlungen bemessen und die darum selbst unmöglich erst aus diesen wechselnden und divergierenden Handlungen abstrahiert sein können? Es läge nahe, auch hiefür, ja hiefür erst recht, die cartesianische Bestimmung des Eingeborenseins in Anspruch zu nehmen und zu lehren, daß eine ursprüngliche Anlage oder Disposition unserer Seele uns dahin gelangen lasse, jene obersten Grundsätze auf dem theoretischen wie auf dem praktischen Gebiete zu finden

und den gefundenen mit zweifelloser Zuversicht zuzustimmen. Handelt es sich sodann darum, nachdem man zu einer Mehrzahl eingeborener Erkenntnisse gekommen war, ein unterscheidendes Merkmal aufzufinden, an welchem dieselben allgemein von dem übrigen unterschieden werden könnten, so bot sich naturgemäß und als nächstliegendes die Uebereinstimmung aller Menschen in Betreff eben jener Erkenntnisse dar. Diese allgemeine Uebereinstimmung liegt auf der gleichen Linie wie eben der sens commun Maistres. Denn wie die eben sämtlichen anerschaffene Disposition sie alle die gleichen Wahrheiten finden lassen mußte, so war einleuchtend, daß umgekehrt die allgemeine Uebereinstimmung bezüglich derselben Zeugnis gebe, daß sie zu den eingeborenen zu zählen sei. Wurden aber Zweifel und Bedenken in Betreff der allgemeinen Uebereinstimmung laut, so konnte man glauben, ohne Aufgabe des Standpunkts die Meinung dahin einschränken zu können, daß ja selbstverständlich jene Wahrheiten nur von denen erkannt würden, die entweder selbst darauf gekommen oder denen sie von anderen vorgelegt seien, daß aber allerdings alle, die im Gebrauch der Vernunft sich befinden, sie anerkennen müssen, sobald sie ihnen vorgelegt werden. So Descartes und seine Schule! Maistre denkt in dieser Richtung so ziemlich wie er. In dieser für Maistre so sehr wichtigen Anschauung von der Lehre der eingeborenen Prinzipien stund ihm die englische empiristische Philosophenschule schnurstracks entgegen: Locke und Hume.

Die bittere Gegnerschaft Maistres gegen die ganze philosophische Art Lockes spricht aus jedem Wort des Verdikts, das im 6. Gespräch der Soirées über des englischen Philosophen berühmtestes Werk (Essay über den menschlichen Verstand) gefällt wird: „in diesem Buch finden Sie nichts Tröstliches; man muß das Buch durchwandern wie die Sandwüsten Lybiens, und ohne einmal die kleinste Oase, den kleinsten grünenden Punkt zu finden, wo man Atem schöpfen könnte. Es gibt Bücher, von denen sich sagen läßt, zeigen Sie mir den Fehler, der sich darin findet! Was aber dieses Werk Lockes betrifft, so kann man wohl sagen: zeigen Sie mir den Fehler, der sich nicht darin findet. Schon die Vorrede ist unaussprechlich widerwärtig. Ein Kramladengeruch weht einem entgegen.“ Von unverschämten Plattheiten spricht er des weiteren. Das Buch Lockes erscheine durch die rohen Ausdrücke lächerlich. So verfügt er in dieser Polemik gegen Locke über ein ungewöhnliches Maß von

Schärfe; er muß einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen seinem Wesen und Denken und dem des englischen Erkenntnistheoretikers gefühlt haben! Locke war eben der scharfsinnigste Bekämpfer der Lehre von den eingeborenen Ideen und steht also in diesem Punkte in diametralem erkenntnistheoretischem Gegensatz zu Maistre. Das vernünftige Wesen wird ja nach Maistres Anschauung allein durch die allgemeinen Ideen konstituiert (IV., 346). Locke aber sucht nachzuweisen, wie alle unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen sollen, daß die Menschen wirklich nicht mit angeborenen Ideen zur Welt kommen — „eine Tatsache", meint Paulsen (Einl. 415) „über die kein Philosoph belehrt zu werden brauchte". Die formell vollkommenste Erkenntnis ist für die englischen Empiristen die mathematische.

Hume hat die Betrachtung Lockes aufgenommen und zu Ende geführt. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand steht die Untersuchung des Begriffs von Ursache und Wirkung. Die allgemeinste Formel seiner Betrachtung ist die: es gibt schlechterdings keine Tatsache, deren Nichtsein nicht denkbar oder logisch nicht möglich wäre.

Maistre steht dieser ganzen Richtung des englischen Empirismus mit unverhohlener Feindseligkeit gegenüber. In den Essays of the liberty and nec. VIII. S. 105 spricht Hume ein philosophisches Raisonement aus, das Maistre in Empörung setzt. Dort schreibt nämlich Hume: „keine Art zu räsonieren ist gewöhnlicher, und dennoch keine tadelnswerter, als die, eine philosophische Hypothese des Schadens willen anzugreifen, den sie an den Sitten oder an der Religion tun kann. Führt eine Meinung zum Unsinn, so ist sie sicher falsch; aber es ist nicht sicher, daß sie es sei, weil sie gefährliche Folgen nach sich zieht." Solche Anschauung lief der Geistesrichtung Maistres einfach direkt entgegen, schon solche Möglichkeit war ihm undenkbar. Jener englische Empiriker ist ihm darum auch „der gefährlichste und vielleicht strafbarste jener unseligen Schriftsteller, welche nie aufhören werden, dem letzten Jahrhundert bei der Nachwelt zum Vorwurf zu gereichen. Er nennt ihn einen, der das größte Talent mit der größten Kaltblütigkeit angewandt hat, um das größte Uebel zu stiften. Für Maistre war die Philosophie ihres eigentlichen Wesensinhalts, als Wissenschaft ihrer Krone und ihrer Eigentümlichkeit beraubt, wenn er Humes nüchternes Wort von der Selbstbeschränkung des Philosophen las: daß es keine wichtigere Forderung für einen wahrhaften

Philosophen gebe als die, daß er das ungezügelte Verlangen, nach Ursachen zu forschen, unterdrücke, und wenn er eine Lehre auf eine genügende Anzahl von Beobachtungen aufgebaut habe, sich damit zufrieden gebe, sobald er sehe, daß eine weitere Untersuchung ihn in Dunkel und ungewisse Spekulation führen müsse.

Schwegler sagt in seiner Geschichte der Philosophie S. 254 ff.: Klarheit und Präzision, Offenheit und Bestimmtheit ist das Charakteristische der Lockeschen Schriften; er wäre in seinem Philosophieren mehr scharfsinnig als tief und die Grundgedanken und Hauptresultate seiner Philosophie seien jetzt, besonders in England, in die populäre Bildung übergegangen. Jenes Engländers ganzes Philosophieren läuft auf eine Untersuchung des Erkenntnisvermögens hinaus, und ruht auf den zwei Gedanken, auf die er immer wieder zurückkommt:

1. es gibt keine angeborenen Ideen und
2. all unsere Erkenntnis stammt aus der Erfahrung.

Die Lehre von den angeborenen Ideen zieht sich als Grundbestandteil der philosophischen Denkrichtungen von Plato herauf bis zur idealistischen Richtung unserer Zeit. Maistre will feststellen: „Hippokrates schon müsse mit weit größerem Recht (als es manche zu seiner Zeit versuchten, ihn auf Grund eingeschobener Werke unter die Materialisten zu zählen) unter die Verteidiger der eingeborenen Ideen gesetzt werden, weil er in der Tat der Lehrer des Plato war, der seine vorzüglichsten metaphysischen Lehrsätze von ihm entlehnt habe (V., 112). Auch Aristoteles ist für Maistre ein Anhänger der Lehre von den angeborenen Ideen, da sein philosophischer Grundsatz, daß der Mensch nichts lernen könne als nur kraft desjenigen, was er bereits wisse, notwendig etwas der Theorie von den eingeborenen Ideen Aehnliches voraussetze. (V., 113.)

Von der Scholastik mit ihrem berühmten Axiom: nihil est in intellectu quod prius non fuerit sub sensu (cf. auch Bäumker, die europäische Philosophie des Mittelalters in „Kultur der Gegenwart" T. I., Abt. V. 345) wollten manche glauben machen, sie schließe eben durch dieses Axiom die eingeborenen Ideen aus — ce qui est très faux sagt de Maistre. Von Thomas von Aquin („einer der größten Köpfe, die jemals auf der Welt existiert haben") zitiert Maistre aus adv. haer. III., 41 den Satz: intellectus noster secundum statum präsentem nihil intelligit sine phantasmate — dieser Grundsatz gäbe ja scheinbar den Sensualisten recht; aber Maistre beruft sich auf die

weiteren Ausführungen des Aquinaten über den Geist und die Ideen: da unterscheide Thomas sorgfältig den passiven Verstand, oder das Vermögen, welches die Eindrücke erhält, von dem aktiven Verstand oder der eigentlichen Vernunft, welche über die Eindrücke urteilt. Der Sinn kennt nur das einzelne; der Verstand allein erhebt sich zur Allgemeinheit. „Euere Augen nehmen ein Dreieck wahr; aber diese Wahrnehmung, die ihr mit dem Tiere gemein habt, macht Euch selbst zu noch nichts weiter als zum Tier. Und ich werde erst Mensch oder Verstandeswesen, indem ich mich von dem Dreieck zur Dreieckigkeit erhebe. Dieses Vermögen, zu verallgemeinern, ist es, was dem Menschen seine Eigentümlichkeit gibt, ihn zu dem macht, was er ist; denn die Sinne gehen in diese innere Tätigkeit gar nicht ein, sie empfangen die Eindrücke und überliefern sie dem Verstand; aber dieser allein kann dieselben verständlich machen. Den Sinnen ist jeder geistige Begriff und selbst ihre eigene Tätigkeit fremd; das Gesicht kann sich nicht sehen, es kann nicht sehen, daß es sieht."

Ob nun die allgemeinen Ideen uns eingeboren sind, das ist für Maistre von untergeordneter Bedeutung. Das wichtigste ist ihm die negative Seite an der Frage: daß sie nicht Erfahrungsprodukte sind; unumstößlich steht ihm fest, daß die größten, die edelsten, die tugendhaftesten Geister auf Erden darin übereingestimmt haben, den sinnlichen Ursprung der Ideen zu verwerfen. Dies ist die heiligste, die übereinstimmendste, die hinreißendste Protestation des menschlichen Geistes gegen den gröbsten und verwerflichsten aller Irrtümer. (Soirées, Tom. V.) Maistre verübelt es Condillac sehr, weil er sich mit dem menschlichen Geiste beschäftigen will, nicht um seine Natur kennen zu lernen, das dünke ihm (Condillac) vermessen, sondern nur um seine Tätigkeiten zu untersuchen. Eine affektierte Bescheidenheit nennt Maistre das. Dieses Haltmachen vor der letzten allerwichtigsten Untersuchung ist ihm eine gewisse Unehrlichkeit, unter der die ganze Philosophie dieser sensualistischen Richtung leidet. „Ich kenne nicht einen dieser Herren," meint er, „dem das geheiligte Prädikat eines ehrlichen Mannes vollkommen gebührte." (V., 217.) Denn durch die Behauptung, daß wir unsere Ideen durch die Sinne erhielten, verbanne man den Gedanken von vorne herein aus der Reihe der Wesenheiten und habe also schon über das Wesen der Seele entschieden, ohne dieses Wesen zu untersuchen. Man wage sich an die Frage nach dem Ursprung des Gedankens, nicht aber an die Frage nach seinem Wesen. Man

wage sich kühn an die eine Frage, obwohl die andere nicht schwieriger sei. Dann stellt Maistre das ganze Problem in die zwei Formeln: läßt sich der Gedanke begreifen als Accidens einer Substanz, die nicht denkt?

Oder kann man wohl diesen zufälligen Gedanken als sich selbst erkennend, als denkend und über die Wesenheit seines nicht denkenden Subjekts nachdenkend begreifen? Der Gedanke ist ihm das Sprechen des Geistes mit sich selbst. Die Frage nach dem Ursprung der Ideen ist ja Maistre ganz die nämliche wie die Frage nach dem Ursprung der Sprache; denn Gedanke und Rede sind nur zwei herrliche Synonima. Maistre macht auch aufmerksam auf den Unterschied zwischen Hören und Verstehen. Es reiche doch zum Verstehen der Rede nicht hin, den Schall zu vernehmen; in der Auffassung, im Verstehen der Rede liege also schon die Tätigkeit einer selbständigen Kraft im Menschen — eben des Verstandes, des Geistes.

Man habe sich aber noch nicht einmal über die Definition der eingeborenen Ideen verständigt. Locke wird von Maistre beschuldigt, er habe sich niemals die Mühe genommen, zu sagen, was er unter den eingeborenen Ideen verstehe. Mit einem nicht guten witzigen Wort, daß er sich nicht erinnern könne, im Mutterleib eine Kenntnis vom Quadrat der Hypothenuse gehabt zu haben, tue sich Locke allzu leicht mit der Behandlung der Frage nach der Entstehung der allgemeinen Prinzipien.

Der englische Empirist gilt Maistre als Vertreter „eines verwerflichen Systems, welches den Ursprung unserer Begriffe sozusagen materialisieren möchte" und von diesem System der Materialisierung aller Begriffe, ihrer Auflösung in rein materielle Empfindungsvorgänge, sagt der französische Idealist weiter: „Es gibt für den menschlichen Geist nichts Herabwürdigerendes und nichts Verderblicheres. Durch dieses System hat die Vernunft ihre Flügel verloren und schleppt sich mühsam fort wie ein Wurm. Durch dasselbe ist die göttliche Quelle der Poesie und Beredsamkeit versiegt und alle moralischen Wissenschaften untergegangen." (V., 109.) Er stellt Locke dennoch in Gegensatz zu Bacon. Er betrachtet den ersteren als einen ehrlichen Mann, welcher mit Recht allgemeine Achtung genieße. Ueberhaupt ist Maistre in seiner Stellung gegenüber gegnerischen Anschauungen sonst von einer edlen Weitherzigkeit. Er gebraucht einmal das schöne Wort: es gäbe schließlich gar keinen Irrtum, in dem nicht irgend-

ein Wahrheitskern verborgen wäre. Von Lockes Philosophie gilt ihm jedoch der Satz: Verachtung Lockes wäre der Anfang der Weisheit.

Schon den Tieren ließen sich angeborene Vorstellungen nicht in allerwege absprechen. Das kaum aus der Schale gekrochene Küchlein eile sogleich unter die Flügel seiner Mutter, und diese erkenne den Sperber, den sie als schwarzen Punkt in der Luft erblicke, als ihren Feind vor und ohne alle Erfahrung. Warum dies, wenn es ihnen nicht angeboren wäre? Locke, von seinem französischen Uebersetzer darüber befragt, hätte ihm geantwortet: er habe ein Werk über den menschlichen, nicht über den tierischen Verstand geschrieben, und Condillac wollte alle tierischen Instinkte aus früherer Erfahrung oder dem Antrieb der Eltern herleiten. „Köstliche Erklärungen sind dies, aber nicht befriedigend.“ „Um viel weniger“ — so fährt Maistre weiter, „lassen sich dem Menschen angeborene Vorstellungen absprechen. Er ist der allgemeinen Vorstellungen oder der Ideen und ihres Ausdrucks durch die Wortsprache fähig. Nun bieten die Sinne bloß einzelne Eindrücke, keine allgemeinen Ideen und Prinzipien; diese können nicht sensuellen Ursprungs sein, wie Locke und Condillac wollten, oder gar materiellen, wie Cabanis annahm, sie können unserem Geist nur angeboren sein, wie Pythagoras, Plato, Cicero, Augustinus, Cudworth, Cartesius, Pascal, Bossuet, Fénélon, Leibniz, Malebranche, Bonald annahmen.“

In welcher Weise sind aber die allgemeinen Prinzipien unserem Geiste angeboren? Sie sind ihm angeboren, weil anerschaffen im Sinne des Cartesius oder weil beruhend auf einer natürlichen, wie wohl unvollkommenen Wesensschauung Gottes im Sinne von Malebranche. Maistre hält es mit dem Letzteren. „Das System des Malebranche vom Schauen in Gott ist nichts als ein herrlicher Kommentar über die bekannten Worte des hl. Paulus: in ihm haben wir Leben, Bewegung und Sein. Der Pantheismus der Stoiker und Spinozas sind eine Verunstaltung dieser großen Idee; allemal ist es aber dasselbe Prinzip; es ist immer jenes Streben nach Einheit. Als ich in dem großen Werke jenes bewunderungswürdigen Malebranche, den sein blindes und ungerechtes Vaterland so sehr vernachlässigt, zum ersten Male den Ausspruch las: Gott ist der Aufenthalt der Geister, wie der Raum der Aufenthalt der Körper ist, war ich von dem Blitz des Genies geblendet und bereit, niederzufallen. Die Menschen haben wenig so Schönes gesagt.“ (Tom. V. 170.)

Die berühmte Zurückweisung der Lehre von den angeborenen Ideen, welche das erste Buch des Versuchs über den menschlichen Verstand enthält, kehrt ihre Spitze wohl gegen Cudworth und More, die bedeutendsten Theologen der damaligen Cambridger Schule. Das die Anschauung Hertlings, der weiter dieses Urteil gibt: „das Bild, welches man sich insbesondere seit Voltaire von Lockes Philosophie zu machen gewohnt ist, pflegt vor einer eindringenden Prüfung nicht standzuhalten." Schon früher ist die Meinung ausgesprochen worden, daß über Lockes Essays weit mehr gesprochen als er selbst gelesen würde. Die Beurteilung seiner Philosophie in der Geschichte erstrecke sich überwiegend auf das erste und die Anfangskapitel des zweiten Buches, ohne die übrigen Teile zu berücksichtigen; sie mußten daher einseitig bleiben. Von dieser Einseitigkeit ist auch Maistre nicht frei zu sprechen. Hertling nennt die Anschauung D'Alemberts eine Uebertreibung: „so machte er die Metaphysik zu dem, was sie in Wirklichkeit sein soll, zu einer erfahrungsmäßigen Naturlehre der Seele." Man wird Locke mit bestem Recht und mit kürzester Bezeichnung den Vater des modernen Empirismus nennen dürfen. Berücksichtigt man aber auch das vierte Buch seines Werkes, so ergeben sich Züge, welche die traditionelle Vorstellung vom Lockeschen Empirismus und Sensualismus ganz erheblich modifizieren müßten. Doch ist es auf der anderen Seite wieder Uebertreibung, wenn man es gar als Ueberzeugung aussprechen will, Locke sei gar nicht Sensualist und Empirist, sondern Intellektualist und würde nur auf Grund eines Mißverständnisses von den Intellektualisten bekämpft. Solch Urteil Webbs ist wohl erklärlich aus dem bewußten Gegensatz zu Cousin. In Lockes Gedankenarbeit waren entgegengesetzte Antriebe mächtig. Er vermochte keinen einzigen Gedanken konsequent zu Ende zu denken. (Hertling.) Die traditionelle Auffassung über die Quellen der Erkenntnis hielt sich an die Sinne und den Verstand. Wenn dagegen Locke ausschließlich nur die ersteren gelten lassen wollte, so stellte er sich freilich damit in Gegensatz zur alten peripatetischen und scholastischen Lehre und machte sich zum Vertreter derjenigen, die man eben mit dem Namen Sensualismus zu bezeichnen pflegt. Nur darf dabei nicht lediglich an die gewöhnlich sogenannten äußeren Sinne gedacht werden, vielmehr ist diesen das Weitere, aber gleichfalls rein rezeptive Vermögen an die Seite zu stellen, welches Locke Reflexion nennt. Er wird ja nicht müde, immer wieder zu betonen:

unsere ganze Erkenntnis stammt aus Sensation und Reflexion und es gibt keinen Bestandteil des Erkenntnisinhalts, der nicht daraus stammte. Wenn auch verschiedene Aeußerungen, bemerkt Hertling, ein entschieden sensualistisches Gepräge tragen, so kann man doch von einem Zurückbleiben hinter dem strengen Empirismus sprechen. „Die empiristische Tendenz findet ihre folgerichtige Ergänzung in einer völlig nominalistischen Denkweise." (S. 22.) Hertling kann am Schluß des ersten Abschnitts über die empiristische und rationalistische Tendenz in Lockes Essay als Ergebnis feststellen: die ausgesprochene Vermutung hat sich bestätigt, in Lockes erkenntnistheoretischen Erörterungen wirken tatsächlich zwei deutlich unterschiedene Tendenzen neben einander: der empiristischen hält eine eben so starke rationalistische die Wage. Hertling weist ferner nach, daß von einem Anschluß an Hobbes, von einer bewußten Weiterführung der von diesem ausgegangenen Impulse nicht die Rede sein kann, daß sich Locke vielmehr selbst seiner ehrlichen Ueberzeugung nach zu den Gegnern des Philosophen von Malmesbury zählen müßte. Sprach man im damaligen England von naturphilosophischen Systemen, die in ihren Konsequenzen Moral und Religion bedrohten, so dachte man in erster Linie an Hobbes. Maistre begeht ein gewisses Unrecht gegen Locke, wenn er ihn bekämpft deshalb, weil er ihn ebenso als Vertreter des ihm so verhaßten Materialismus betrachtet. Denn die Abneigung gegen den Materialismus tritt an verschiedenen Stellen des Essays hervor, ebenso aber auch, daß Locke Materialismus und Atheismus nicht für bloße theoretische, zum Zwecke der Widerlegung ersonnene Gegensätze, sondern für die in seiner Zeit lebendigen Tendenzen ansieht. Im ersten Buch 4. Kapitel, wo von fremden Völkern die Rede ist, denen angeblich jede Gottesidee fehle, findet sich die Bemerkung: wer mit einiger Aufmerksamkeit das Leben und Reden von Leuten verfolge, die gar nicht so entfernt wohnten, der könne sich überzeugen, daß die auf der Kanzel erhobenen Klagen über den Atheismus nicht grundlos seien. Wiederholt ist von Menschen die Rede, deren Sinnen und Denken so gänzlich in die Materie versenkt ist, daß sie nur Materielles für wirklich halten. Vergleiche hiezu die beachtenswerte Stelle aus Essays IV., 12: dort wird die Frage aufgeworfen, „wenn es der leichteste Weg zur Erkenntnis ist, mit allgemeinen Grundsätzen zu beginnen und auf ihnen weiterzubauen, ist es dann auch ein sicherer Weg, Prinzipien, welche in einer anderen

Wissenschaft aufgestellt wurden, für unbestreitbare Wahrheiten anzusehen und — weil die Mathematiker so glücklich oder so ehrlich gewesen sind, keine anderen als selbstevidente und unleugbare anzuwenden — darum jene ohne Prüfung anzunehmen und ihnen anzuhängen, ohne einen Zweifel daran zuzulassen?" „Sollte dies wirklich so sein," fährt Locke fort, „so wüßte ich nicht, was nicht alles in der Moral als Wahrheit gelten, in der Naturphilosophie eingeführt und bewiesen werden könnte. Man lasse jenes Prinzip einiger Philosophen, wonach alles Materie ist und es nichts außerdem gibt, als gewiß und unzweifelhaft gelten, und man wird aus den Schriften von einigen, die dasselbe in unseren Tagen wieder haben aufleben lassen, leicht ersehen können, in welche Konsequenzen uns dies hineinführen wird. Man lasse jemand mit Polemo die Welt, oder mit den Stoikern den Aether oder die Sonne, oder mit Anaximenes die Luft als Gottheit setzen — was für eine Theologie, eine Religion und Gottesverehrung werden wir dann notwendigerweise erhalten? Nichts kann so gefährlich sein als Prinzipien, welche in solcher Art ohne Prüfung und Untersuchung angenommen werden, insbesondere wenn sie die Moral betreffen, das Leben der Menschen beeinflussen und allen ihren Handlungen eine bestimmte Richtung geben. Wer wird nicht mit Recht eine andere Art des Lebens bei Aristipp erwarten, der die Glückseligkeit in körperliche Lust setzte, und eine andere bei Antisthenes, der die Tugend für ausreichend zur Glückseligkeit hielt? Wer mit Plato die Seligkeit in die Erkenntnis Gottes setzt, wird seine Gedanken zu anderen Betrachtungen erheben als diejenigen, welche ihren Blick nicht über dieses Fleckchen Erde und die vergänglichen Dinge, die es enthält, hinausrichten. Wer mit Archelaos das Prinzip aufstellt, daß Recht und Unrecht, gut und bös lediglich durch Gesetz, nicht durch Natur bestimmt sind, wird einen anderen Maßstab für moralische Rechtschaffenheit und Schlechtigkeit haben als diejenigen, die es für feststehend erachten, daß wir Verpflichtungen unterliegen, die allen menschlichen Verfassungen vorausgehen." Diese wichtige Stelle anzuführen ist notwendig zur Korrektur der Anschauung Maistres über Locke. Die Stelle ist in mehr als einer Beziehung beachtenswert; einmal schon wegen der nachdrücklichen Betonung der für Moral und Religion bedrohlichen Folgen, welche sich aus der Annahme gewisser naturphilosophischer, näher der materialistischen, Aufstellungen ergeben. Mit der Absage an den Materialismus ist gleichzeitig eine solche an

die Zurückführung der Moral auf das positive Gesetz des Staates verbunden wie sie Hobbes aufgestellt hat. Hobbes und Locke, kann man sagen, gehören zwei feindlichen Lagern an. Vergleiche dazu Hertling S. 270 u. ff.

De Maistre gehörte zu den »men of innate principles; zu den defenders of innate principles.« Locke trifft auch ungefähr die Stellung Maistres zu den eingeborenen Ideen und seine Weltanschauung, aus der heraus ihm der Glaube an die angeborenen Ideen nur ein notwendiges Ergebnis ist, wenn er von den »men of innate principles« urteilt: »It is urged, that it is suitable to the goodness of God, to imprint upon the minds of the men, characters and notions of Himself, and not to leave them in the dark and doubt, in so grand a concernment . . .« Ein Argument für die eingeborenen Ideen läge für die Vertreter dieses Glaubens ferner stets in der Annahme des concensus universalis. Erst im letzten Kapitel des ersten Buches spricht Locke von den eingeborenen Ideen, vorher nur von angeborenen Grundsätzen oder Prinzipien. Die angeborenen Ideen sind in uns vorhanden. Die Seele empfängt sie zugleich mit ihrem Sein und bringt sie bei ihrem Eintritt in die Welt als ein in ihr gelegenes, fertiges, abgeschlossenes Besitztum mit. Sie gelten als durchaus verschieden von dem bloßen Vermögen, sie zu erkennen. Jene angeborenen Ideen können auch nicht solche sein, denen zuzustimmen der Verstand die Fähigkeit hat, zu deren wirklicher Erkenntnis und Anerkenntnis er aber vielleicht niemals gelangt. Die eingeborenen Ideen werden noch genauer bestimmt: wollte man unter jener Bezeichnung nur Wahrheiten verstanden wissen, denen jedermann nach erlangter Vernunft zustimmt, sobald sie ihm vorgelegt werden, oder die jedermann durch richtigen Gebrauch seiner Kräfte aufzufinden imstande ist, so fallen eben schlechterdings alle Wahrheiten darunter und man hätte es dann nur mit einer sehr ungeeigneten Ausdrucksweise zu tun.

Diese angeborenen Ideen sind Wahrheiten, die von Anfang an deutlich in der Seele vorhanden sind, deren sie sich bewußt ist. Das liegt auch in den bildlichen Ausdrücken, wenn gesagt wird, daß sie gleich Inschriften in der Seele eingeprägt, von Natur ihr aufgedrückt, daß sie natürliche Einprägungen im Verstande sind, angeboren und unserem Bewußtsein unmittelbar von der Hand Gottes eingedrückt, von dem Finger Gottes eingeschrieben. Man hat sie noch näher bestimmt: diese eingeborenen Ideen sind allgemein anerkannt, sie sind die deutlichsten von allen Wahrheiten

und die Grundlage aller übrigen; ihrerseits selbstverständlich und unbezweifelbar, gewährleisten sie Wahrheit und Gewißheit der übrigen. Das gilt von den theoretischen wie von den praktischen Prinzipien.

Die praktischen nämlich sind das im Bewußtsein des Menschen von Natur eingeprägte Gesetz, das sie in unzerstörbaren Lettern in sich trägt, das aufgedrückte Gesetz eines allmächtigen Gesetzgebers, bestimmt die Handlungen des Menschen zu leiten.

Ihr wichtiges Merkmal: jene angeborenen Wahrheiten sollen die letzten Grundlagen unserer Erkenntnis sein; die Gotteserkenntnis nimmt unter ihnen nicht bloß eine ganz hervorragende Stellung ein, sondern es offenbart sich in ihr überhaupt deutlich die Beziehung der Menschenseele zu Gott.

Locke geht nun so vor: die Menschen kommen mit Hilfe ihrer natürlichen Fähigkeiten zu all ihren Erkenntnissen, ohne Unterstützung durch eingeborene Eindrücke, Begriffe oder Prinzipien. Die vermeintlich angeborenen Prinzipien sind ihm in Wahrheit Erkenntnisse, welche auf dieselbe Weise gewonnen werden wie alle übrigen. (Hertling S. 280.) Wenn es von den eingeborenen Ideen heißt, die Menschen stimmten ihnen zu, sobald sie zum Gebrauch der Vernunft gekommen sind, so habe das den guten Sinn, daß die Bildung abstrakter Begriffe und das Verständnis allgemeiner Normen eine gewisse Stufe geistiger Entwicklung voraussetze, die man erst erreicht, wenn man begonnen hat, sich mit derartigen Begriffen, wie sie die Bestandteile der vermeintlich eingeborenen Wahrheiten bilden, zu beschäftigen. Die frühesten Begriffe oder Ideen erhalten wir durch die Einwirkung der Dinge, die uns von Anfang an umgeben und mit denen wir zuerst in Beziehung treten. Indem sodann der Verstand zu den Ideen, die er besitzt, das Verhältnis der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit entdeckt, welche zwischen denselben bestehen, stimmt er den so gewonnenen Urteilen zu, welche je nach der Beschaffenheit der Idee partikulär oder allgemein sind. Demgemäß gründet die zweifellose Zustimmung zu den unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten nicht auf ihrem Angeborensein, sondern darauf, daß die Natur der Dinge, die wir in jenen Begriffen erfassen und durch die entsprechenden Worte bezeichnen, eben nur das im Urteil ausgedrückte Verhältnis zuläßt und jedes andere unmöglich ist.

Auch die moralischen Grundsätze, welche zwar giltig, aber keineswegs unmittelbar einleuchtend sind, müssen bewiesen werden und die

Verständigung über ihre Giltigkeit setzt bereits eine gewisse Uebung des Geistes voraus: doch sind sie darum nicht weniger gewiß.

Im Gegensatz also zur Maistreschen Annahme von Kenntnissen oder Wahrheiten, die fertig in uns hineingelegt, gleichsam von einem anderen in uns begründet worden, wird bei Locke überall die selbsttätige, von dem Willen abhängige Erwerbung von Erkenntnissen durch den Gebrauch der natürlichen Vermögen und Vernunftkräfte betont. Gott hat die Seelen mit denjenigen Fähigkeiten ausgestattet, welche ausreichen, sie alles das finden zu lassen, was ihrem vorgezeichneten Zwecke entspricht. Durch den richtigen Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten kann der Mensch, ohne dazu irgendwelcher eingeborener Prinzipien zu bedürfen, zur Erkenntnis Gottes gelangen, wie überhaupt zur Erkenntnis alles dessen, was seine Interessen angeht. Gegen diese Lockeschen Untersuchungen über unsere Erkenntnismöglichkeiten erhoben sich bald, namentlich an der Cambridger Schule, Theologen und Philosophen, die das Vorhandensein angeborener Ideen mit großer Dialektik verteidigten. Hobbes und Culverwell aber können als Schrittmacher der Lockeschen Empirie angesehen werden. Der Unterschied zwischen Locke und Maistre ist klar.

Den größten Teil des langen sechsten Gespräches in den Abenden von St. Petersburg füllt der Kampf gegen die Bestreitung der Lehre, die für Maistres philosophisches Denken geradezu Lebenselement ist, denn diese Lehre ist ihm einfach Voraussetzung seiner Philosophie in ihrer theoretischen wie praktischen Ausgestaltung.

„Das Wesen der Prinzipien," führt er in diesem Gespräche mit viel Geist und Lebhaftigkeit aus, „ist ja eben, daß sie vorausbestehend, evident, nicht abgeleitet, keines Beweises mehr fähig und in Beziehung auf die Konklusion Ursachen sind. Das Universale ist die Wurzel aller Demonstrationen; und diese Wurzel ist da, ehe irgendein Eindruck oder irgendeine sinnliche Tätigkeit eintritt. Jede Idee ist eingeboren in Bezug auf das Universale, von dem sie ihre Form hat, und ist erst recht den Sinnen fremd wegen des geistigen Aktes der Affirmation; denn da der Gedanke oder das Wort nur dem Geiste angehört, oder besser zu sagen der Geist selber ist, so darf zwischen den verschiedenen Reihen der Begriffe in dieser Beziehung kein Unterschied gemacht werden. Sobald der Mensch sagt, das ist, spricht er notwendigerweise kraft einer inneren und vorher bestehenden Kenntnis; denn die Sinne haben nichts gemein mit der Wahrheit, die der Ver-

stand allein erreichen kann. Und alles, was den Sinnen nicht angehört, ist der Materie fremd — also gibt es in dem Menschen ein immaterielles Prinzip, dem die Wissenschaft innewohnt. Die Sinne erhalten nur Eindrücke und führen sie dem Geiste zu — und diese Eindrücke sind der Geistestätigkeit, deren Wesenheit es ist, zu urteilen, nicht nur nicht behilflich, sondern eher hinderlich und störend." Wir müssen also, folgert Maistre, mit den größten Männern die Voraussetzung annehmen, daß wir von Natur intellektuelle Ideen haben, die nicht durch die Sinne gekommen sind. Die entgegengesetzte Meinung erscheint ihm ebenso betrübend für die gesunde Vernunft als für die Religion.

Von Cudworth wird erzählt, er soll einmal in einem Streite mit einem Freunde über die Lehre von den Ideen diesen aufgefordert haben, aus seiner Bibliothek das erste beste Buch herauszunehmen und es auf das Geradewohl zu öffnen; der Freund holte Ciceros Buch von den Pflichten heraus und laß den Anfang des ersten Buches: „obschon du bereits ein Jahr . . ." — genug, rief da Cudworth, sagen Sie mir nun gefälligst, wie Sie durch die Sinne zu der Idee von „obschon" haben gelangen können? Und Maistre freut sich dieses Arguments. Er nennt es unter dieser einfachen Form ganz vortrefflich: es könne der Mensch nicht reden, nicht das geringste Element seines Gedankens artikulieren, er könne nicht „und" sagen, ohne Locke zu widerlegen. Nur wird Maistre hier eben gegen Thesen kämpfen, die Locke in diesem Sinne nicht aufgestellt hatte. Locke erklärt nämlich, er hätte zur Feder gegriffen, um vor allem die Grenzen des menschlichen Geistes festzusetzen: aber das Festsetzenwollen dieser Grenzen dünkt Maistre das Uebermaß der Vermessenheit. Maistre bleibt vielleicht doch zu wenig sachlich, wenn er dem englischen Philosophen bloß Widerspruchsgeist zusprechen will, und Gefallen am Verneinen. Ein Feind aller moralischen Autorität wäre er (Locke) und abhold den von der Seele empfangenen Ideen, die eine große Autorität sind. Sein stets nur verneinendes Buch scheint ihm eines jener zahlreichen Produkte, die der nämliche Geist zur Welt brachte, der so viele Talente schon verdorben hat, die dem Lockeschen noch weit überlegen waren.

Maistre erzürnt sich heftig über die Leichtfertigkeit einer Generation, die Locke zu ihrem Orakel hat machen können. Und nach dem Vorhergehenden werden wir dem Urteil Maistres mit Vorsicht gegenüberstehen: daß Locke den Materialismus aus Gewissenszartheit begünstigt habe. Nach dieser Meinung fiel eben Lockes philoso-

phischer Versuch für Maistre in den Bereich jener Philosophie, die der Tod aller Religion ist, alles feinere Gefühl erstickt, jeden erhabenen Aufschwung lähmt. Und darum ist Maistre aufs tiefste betrübt über den allgemeinen Ruf, dessen sich Locke erfreute, und den er doch so wenig verdient hätte: es wird ein Tag kommen, so hofft er, wo man einstimmig den englischen Philosophen zu jenen Schriftstellern zählen wird, welche den Menschen am meisten Uebles getan haben. Denn die Philosophie, deren Grundlagen sein unheilstiftender Geist gelegt, sei eben so falsch wie gefährlich. Locke habe über den Ursprung der Gesetze eben so schlecht gesprochen wie über den der Ideen.

Die eingehende Polemik Maistres gegen Lockes Bekämpfung der Lehre von den eingeborenen Ideen war ein notwendiger Ausfluß seiner Erkenntnistheorie. Es galt für ihn, die Welt des Geistes als selbständige Erkenntnisquelle zu wahren, seine idealistische Richtung gegen jenen englischen Empirismus zu verteidigen.

Die moderne Psychologie verhält sich ablehnend zu dieser Lieblingslehre Maistres: Pfänder erklärt z. B. in seiner Einleitung in die Psychologie (S. 328): „die Tragweite dieser Tatsache, daß der Mensch nichts absolut Neues zu ersinnen vermag, daß sein Vorstellen immer an das Erfahrene und Erlebte gebunden bleibt, ist eine sehr große. Es ist damit zugleich gesagt, daß es keine „angeborenen Vorstellungen" gibt. Denn angeborene Vorstellungen wären ja Vorstellungen von Gegenständen, die in ihren Elementen weder vorher erfahren noch erlebt zu sein brauchten, die wir vielmehr auf Grund eingeborener Fähigkeit ohne Weiteres vorzustellen vermöchten." Einig mit der modernen Psychologie geht in diesem Punkte eine ziemliche Strecke die scholastische Philosophie. Cathrein S. J., der bekannte Moralphilosoph, gibt in einer Abhandlung über den Rechtsbegriff (Staatslexikon III. Aufl. IV. 435) das Urteil ab: „der Rechtsbegriff ist kein angeborener Begriff. Es gibt keine angeborenen Begriffe. Die Menschen schöpfen alle ihre Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung." Der Verstand selbst ist es, der die vorher unbeschriebene Tafel, das ist seine Fähigkeit, Erkenntnisformen aufzunehmen, beschreibt. Der »Intellectus agens« erzeugt nach scholastischer Anschauung durch Abstraktion die immaterielle Erkenntnisform. Es ist diese Erklärung vielleicht die via aurea in der so viel umstrittenen erkenntnistheoretischen Frage, woher uns die übersinnlichen Erkenntnisformen kommen.

III.

Joseph de Maistres Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik.

Maistre ist Metaphysiker in besonders ausgeprägtem Sinn. Die metaphysischen Probleme beschäftigen seinen Geist am stärksten. Fragen, die über den Alltag, über die Erfahrung, über die sinnliche Erscheinungswelt hinausragen, erfüllen sein Denken und Grübeln.

Metaphpsik ist die Wissenschaft vom jenseits der Erfahrung Gelegenen, vom Uebersinnlichen, absolut Seienden. Das erste Problem aller metaphysischen Betrachtungen ist das ontologische. Die philosophische Auffassung der Wirklichkeit ist jederzeit durch das Streben zum Monismus gekennzeichnet — dieser Name als Ausdrucksmittel rein philosophischen Theoretisierens genommen. Die Wirklichkeit aus einem Prinzip abzuleiten, die mannigfachen Formen des Seienden auf eine Urform zurückzuführen, das ist ein Grundtrieb des philosophischen Denkens. Da erheben sich zwei Formen des ontologischen Monismus, je nachdem man von den Tatsachen der äußeren sichtbaren Welt oder der inneren Welt ausgeht — Materialismus und Spiritualismus. Dem einen sind Körper und Bewegungen die Urform des Wirklichen, aus denen auch die Tatsachen des Wahrnehmens, Denkens und Wollens zu erklären sind. Der Spiritualismus dagegen behauptet: die Tatsachen des Innenlebens, wie sie im Selbstbewußtsein sich darstellen, sind das Erste und eigentlich Wirkliche; Gedanken sind nicht ein Produkt der Materie.

Schon bei Beginn der griechischen Philosophie treten diese beiden ontologischen Theorien in zwei kühnen Denkern uns entgegen: in Demokrit und Plato. Letzterer, von dem Maistre bekennt, daß es ihn immer freue, ihn zitieren zu können, erhob sich in gewaltigem Adlerflug über das materiell gerichtete Denken der großen Menge und

legte das Fundament zur großen Richtung des Idealismus, für die das an sich Wirkliche, das eminent Wirkliche das Geistige ist, die Welt an sich nur ein System seiender Gedanken.

Von Aristoteles, dem Vermittlungsphilosophen, gibt Paulsen die Kennzeichnung: seine Ontologie sei ein zum Idealismus neigender Dualismus. Die Seele ist ihm das wirkende und gestaltende Lebensprinzip; alles das, wodurch sich ein lebender Organismus von einem leblosen Körper unterscheidet, ist Tätigkeit der Seele: Entwicklung, Stoffwechsel, Bewegung, Empfindung, Denken und vernünftiges Wollen. Das blieb auch die Grundanschauung der christlichen Philosophie.

In diesem Dualismus mit dem vorwiegend idealistischen Fundament bewegt sich auch die Metaphysik Maistres. Wir haben im vorhergehenden Abschnitt schon von seinem Bekenntnis zur Substanzialität der Seele Notiz genommen, kennen sein Bekenntnis zur Lehre von den eingeborenen Ideen — dies genügt schon, die Hauptrichtung seines metaphysischen Denkens zu fixieren.

Will man überhaupt der Philosophie Maistres in ihr innerstes Regen und Leben dringen, so muß alle seine Gedankenarbeit als ein Versuch eines durchaus metaphysisch gerichteten Philosophen angesehen werden, der mit einer gewissen mystischen Glut nach der Einheit sucht; Einheit in Religion, Einheit in Politik; größtes Verbrechen ist ihm Zerreißung dieser Einheit, auf welchem Gebiete immer, besonders aber dem religiösen. So weit die Kluft z. B. zwischen Comte und ihm auch sonst ist — sie kommen sich nahe in der gleichen brennenden Sorge um die Einheit.

Sein starker Glaube an die reale Macht des Gebetes, seine tiefe Ueberzeugung von den im Menschengeist schlummernden divinatorischen Anlagen und Bedürfnissen und Fähigkeiten, seine Anschauung über die Apriorität der allgemeinen Begriffe — das alles sind eben so viele entschiedene Bekenntnisse zu einer Metaphysik, die zur Erklärung aller Lebensbeziehungen mit einer höheren Macht noch rechnet, als sie in der materiellen Welt gelegen sein kann.

Alois Schmid hat in einer kurzen Wiedergabe der Hauptgedanken Maistres diesen als Bekenner des Ontologismus Malebranches erklärt. Maistre hätte jedenfalls dazu beigetragen, daß dieses System jenes Philosophen innerhalb der Religionsschulen Frankreichs und Belgiens von den Dreißiger-Jahren des letzten Jahrhunderts an wieder eine erneute Herrschaft über die Geister gewonnen hat.

Dem Sensualismus eines Locke und Condillac setzte Maistre in jeder Entgegnung seinen ontologischen Idealismus entgegen. „Die wahre Mitte zwischen beiden Extremen fand er nicht," bedauert Schmid. In der ausführlich dargelegten Stellungnahme Maistres gegen Bacon und dessen materialistisch-mechanische Welterklärung gesteht er an einer Stelle (VI., 132): er würde sich nie erlauben, Descartes oder Malebranche ins Lächerliche zu ziehen. Er hat eine große Achtung vor beiden Geistern. Descartes, in dem die Einwirkung des Augustinismus mit solcher der mechanistischen Physikerschule zusammentrifft, und der das 17. Jahrhundert eröffnet hat, und Malebranche, der es geschlossen, hätten beide ihresgleichen unter ihren Nachfolgern nicht mehr gefunden. (VI., 456.) Die beiden Denker stehen ihm hoch, weil er sich bei ihrer Sympathie für die eingeborenen Ideen und überhaupt ihrer Geistesrichtung nach mit seinen metaphysischen Neigungen ihnen in Wahlverwandtschaft verbunden fühlen mußte.

So sehr tritt die metaphysische Richtung in Maistres Spekulationen hervor, daß Paulhan (S. 144) von einer »ivresse métaphysique«, von einer metaphysischen Trunkenheit spricht. Diese ist reichlich spürbar besonders in den »Soirées« und äußert sich da manchmal in kühnen Gedankengängen, denen er auch die Beschuldigung des Pantheismus verdankt, den man dort und da aus seinen Anschauungen wollte herauslesen können. Es wimmelt in seiner Metaphysik von »considérations ingénieuses et piquantes«. (Paulhan 148.) Einer dieser geistreichen metaphysischen Einfälle ist jenes Wort, mit dem er eine Ahnung von der Art der Verbindung des Menschengeistes mit der Gottheit aussprechen will: »le mouvement est aux corps ce que la pensée est à l'esprit.« „Warum sollte es nicht ein relatives und ein absolutes Denken geben?" — So zerlegt er jene Phrase; „relativ, wenn der Mensch mit den sinnlichen Gegenständen, mit seinesgleichen in Beziehung ist und sich mit ihnen vergleichen kann; absolut, wenn dieser Verkehr durch den Schlaf oder durch andere ungewöhnliche Ursachen aufgehoben ist und so das Denken nur mehr von jenem obersten Beweger, der alles mit sich fortführt, fortgeführt wird. Während wir hier auf unseren Sitzen, in einer für uns so vollständigen Ruhe, ausruhen, fliegen wir doch wirklich mit einer die Einbildungskraft erschreckenden Geschwindigkeit im Raume dahin; warum sollte es dem Menschen unmöglich sein, mit dem höheren Beweger direkt zu denken, wie er sich ja auch mit ihm bewegt, ohne es zu wissen?" (V., 362.)

Mit aller Stärke seines Talentes und aller Kraft seines Willens bekämpfte er unter allen Formen die intellektuelle Anarchie, die Auflösung aller religiösen Glaubenssätze. Es weht ja ein besonderer metaphysischer Schwung aus seinem tiefen Sehnen nach Einheit in allen höheren Lebensbeziehungen. Diese herzustellen in den religiösen Glaubenssätzen ist ihm Zweck der Theologie, die Einheit der Meinungen und Handlungen des bürgerlichen Lebens Zweck der Politik, die allgemeine Einheit der Welt ist höchster Zweck unter allen, ist schlechterdings göttlicher Zweck. »Un véritable génie métaphysique et mystique« — so sehr beherrscht seine metaphysische Richtung alles Denken, daß Paulhan (S. 61) dieses prägnante aber vielsagende Gesamturteil über ihn als Metaphysiker abgibt.

Es ist nur eine unter vielen ähnlichen Aeußerungen, aus denen sich die ausgesprochen metaphysisch gerichtete Denkweise Maistres ergibt, was er als eine Art Glaubensbekenntnis im 10. Gespräch der Petersburger Abende (V., 189) kundgibt: Die herrlichen Worte: „daß die Religion und die Frömmigkeit die beste Vorbereitung für den menschlichen Geist sei, daß sie ihn, soweit die individuelle Fähigkeit es gestattet, zu jeder Art von Kenntnissen geschickt mache und daß sie ihn auf den Weg der Entdeckungen bringe: dies ist eine Wahrheit, welcher niemand widerstreitet, der an dem Becher der wahren Philosophie auch nur die Lippen genäßt hat. Welchen Schluß sollen wir aber aus dieser Wahrheit ziehen? Daß wir alle Anstrengungen machen müßten, um in die Mysterien dieser Religion zu dringen? Keineswegs; das wäre ein Sophisma. Der richtig und allein wahre Schluß ist: daß wir alle unsere Erkenntnisse der Religion unterordnen müssen; daß wir fest glauben müssen, wir studieren, indem wir beten; und daß besonders, wenn wir mit rationaler Philosophie uns beschäftigen, wir niemals vergessen dürfen, daß jeder metaphysische Satz, der nicht von selbst aus einem christlichen Dogma hervorgeht, nichts anderes ist und sein kann als eine strafbare Abschweifung." Der Charakter seiner Metaphysik ist durch solches Bekenntnis genau erkennbar; die Grenzen, die er sich scheinbar selbst gezogen, empfindet er nicht als solche; ihm bieten sie noch das weiteste Feld der kühnsten Spekulationen.

Das 18. Jahrhundert hatte mit seiner sensualistischen Philosophie in England und seinem ätzenden Skeptizismus in Frankreich alle Metaphysik bedroht. Maistre erschien es wie eine „Entthronung

des Geistes". Aber schon sieht er das leise Heraufschimmern des Morgenrotes einer besseren Zeit. Der Geist wird wieder erwachen und die Herrschaft gewinnen, die metaphysische Denkweise wird die Oberhand bekommen und das Denken und Leben von höherem Standort aus erhellen; es ist wie ein letztes siegesbewußtes Bekenntnis zur ewigen Kraft und Wahrheit einer wahrhaft metaphysischen Weltbetrachtung, wenn er im 11. Gespräch der Abende (V., 239) dithyrambisch prophezeit: „Warten Sie nur, bis Wissenschaft und Religion durch ihre natürliche Verwandtschaft im genialen Geist eines einzigen Mannes sich vereinigen: die Erscheinung dieses Mannes kann nicht mehr fern sein, und vielleicht ist er schon da. (Diese Stelle hat Harden in seinen „Köpfen" II. Teil S. 210 auf Leo XIII. bezogen!) . . . Dann wird die ganze Wissenschaft eine andere Gestalt gewinnen: der Geist, so lange entthront und vergessen, wird seine Stelle wieder einnehmen . . . wie die Dichter, die selbst bis in unsere Zeiten der Schwachheit und Abgelebtheit noch einen matten Schimmer des prophetischen Geistes zeigen, eben so empfinden die geistigen Menschen zuweilen Augenblicke der Begeisterung und Inspiration, welche sie in die Zukunft versetzen und ihnen ein Vorgefühl von Begebenheiten gestatten, welche die Zeit erst in der Ferne zur Reife bringt."

2. Spezielle Metaphysik.

a. Naturphilosophie.

In der Naturphilosophie Maistres tritt der Einfluß Descartes und Malebranches wohl am meisten hervor. Nach Descartes haben die Körper nur das Beharrungsvermögen. Sie wirken nicht tätig aufeinander ein. Die tätige Ursache aller Veränderung ist einzig die Bewegung, diese aber ausschließlich eine Wirkung Gottes, sodaß die primäre Ursache aller körperlichen Erscheinungen und Wirkungsweisen Gott ist.

Malebranche ging noch weiter und steht Maistre noch näher. Es kann nach ihm in den Geschöpfen überhaupt keine Kraft, etwas hervorzubringen, geben; Gott allein ist die Ursache wie alles Seins und Werdens, so auch aller Veränderung im Gewordenen, und alles, was man Naturkraft nennt, ist nichts als das immer und überall tätige Wollen Gottes. Will man also die Dinge Ursachen dessen nennen, was durch sie zu geschehen scheint, so muß man sie gelegentliche Ursachen nennen. Malebranche folgert nämlich so: jede bewirkende Ursache bringe etwas Nichtseiendes hervor, also sei jedes Wirken ein Erschaffen. Das Erschaffen aber komme Gott allein zu.

Diesen occasionalistischen Standpunkt sehen wir bei Maistres Naturauffassung in vielen Variationen immer wieder kehren. Doch wollte Maistre kaum mit der strengsten Folgerichtigkeit dieses Malebranchesche System der Naturauffassung sich aneignen. Es war eben seine metaphysische Anlage, überall auf das Höhere, Geistige zu achten, das hinter der Erscheinungswelt die Fäden hält und zieht, die ihn sich nicht begnügen ließ mit den nächsten materiellen Ursachen, sondern die ihn bestimmte, immer zu den tieferen, letzten vorzudringen.

Bacon von Verulam hatte eine materialistisch-naturwissenschaftliche Weltbetrachtung entstehen lassen. Er hat der Naturforschung den materiellen Nutzen zum ausschließlichen Ziele gesetzt. Mehr und mehr drohte seitdem in der Naturphilosophie die höhere Auffassung der Natur sich zu verlieren. Bacon selbst erklärt die Zweckmäßigkeit durch die in der Beschaffenheit des Stoffes liegende Notwendigkeit und durch die ohne Aufhören erneuerten blinden Versuche, d. h. auch er will, wie in der alten Zeit Empedokles und Demokrit, das geordnete Schaffen und Wirken in der Natur aus dem bloßen Zufall erklären. Bacon war ein Mann von seltener Begabung. Er hat die Aufgabe der Naturwissenschaften treffend bezeichnet, ohne freilich selbst viel zu ihrer Lösung beizutragen. Er verlangt, daß man sich von der Erörterung der Begriffe der Beobachtung der Tatsachen zuwende. Er verwirft den deduktiven Schluß. Allerdings ist die gewöhnliche Wahrnehmung durch Trugbilder entstellt, von denen sie zunächst gereinigt werden muß. Die methodische Beobachtung ist durch das Experiment zu ergänzen; auf dem Wege der Induktion muß man zu allgemeinen Einsichten vorschreiten. Die Naturerkenntnis dürfe nur das Mittel sein, um die Natur der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen.

„Bacon versuchte die Restauration der Wissenschaften und hat das unleugbare Verdienst, die Teilnahme des Menschen an der Natur lebhaft erweckt zu haben. Aber er versuchte diese Restauration zu sehr allein aus sich, statt sich selbst in der Erkenntnis der ewigen Wahrheit zu restaurieren und zur richtigen Erkenntnis der Natur vorzubereiten. Die Natur wurde allzu schnell seine Geliebte, ja sein Ideal; von ihr hoffte er alles, und wenn er gleich vom Geiste spricht, der die Natur fassen und verstehen soll, wie sie ist, so soll doch eigentlich der Geist vollständig nur in der Natur zu erkennen sein; *sie* soll erst den Menschen lehren, was der Geist ist, und sie soll es ihn *ganz* lehren und *allein* . . . Er bahnte von allen Seiten die Wege an,

von der Empirie zur höchsten Erkenntnis aufzusteigen, aber die Neigung zu den Schätzen der Welt zog ihn gewaltig nieder und eine unersättliche Habsucht und Verschwendung der natürlichen Kräfte verzehrte ihn . . . Sein Enthusiasmus für das Endlose, das er in hohem Jubel als das Unendliche ansah, worin der gewaltige Baum der Erkenntnis der Natur seine Gipfel und Blüte und Früchte ausbreiten würde, ist jene kühne vermessene Lust und Eitelkeit, jener Kitzel vor dem Ausbruch der Krankheit, während der Leib in Gesundheit zu strotzen scheint. Die ungeheure Immagination und der Scharfsinn des Mannes in derselben riß bald das Zeitalter hin und die Schule, welche ihm folgte, ließ sich nicht zweimal sagen, daß von jedem sinnlichen Versuch aus zahllose Schätze der Natur zu erobern seien. Während Bacon noch große begeisterte Blicke um sich warf, stellten die Nachtreter das Nachtlämpchen der Sinne auf, um Himmel und Erde damit zu beleuchten. Sie mühten sich ab an den sogenannten sekundären Ursachen, um damit Welt und Natur zu erklären.“ Dies Bild Bacons entwirft Windischmann im Anhang zu der deutschen Uebersetzung der Petersburger Abende. (Beilage 8, Bd. II. S. 503.)

Zwischen der Weltanschauung des großen englischen Naturforschers und der des französischen Idealisten war ein ganzer Himmelsraum, der sie trennte. So nimmt denn auch die Bekämpfung des Baconschen Sensualismus einen großen Raum in der gesamten naturphilosophischen Darlegung Maistres ein. Schon im 5. Gespräch der Abende sagt er: „Bacon war ein Barometer, der das schöne Wetter verkündet, und weil er es ankündete, glaubt man, er habe es gebracht . . . als Bacon aufstand, war es wenigstens schon 10 Uhr morgens. Das übermäßige Glück, welches er in unseren Tagen gemacht, verdankt er nur seinen schlimmen Seiten.“ Gegen Ende seines Lebens verfaßte de Maistre sein »Examen de la philosophie de Bacon«. Als er das Manuskript zu Ende gebracht hatte, schrieb er: „ich fand mich veranlaßt in tötlichen Kampf zu treten gegen den Kanzler Bacon. Wir haben miteinander gekämpft gleich zwei Kämpfern von fleet-Street, und wenn er mir einige Haare ausgerissen hat, so wird, meinem Ermessen nach, seine Perücke auch nicht mehr an ihrem Platze sein.“ In den 21 Kapiteln dieses Werkes, welches erst nach seinem Tode der Oeffentlichkeit übergeben wurde, beurteilt er den englischen Kanzler weit ungünstiger noch als in den Soirées de St. Pétersbourg. Mit vollem Recht macht er daselbst geltend, daß Bacon nicht der Vater

der experimentellen Methode und Wissenschaft sei und durch die von ihm vorbereitete Methode der Ausschließung der negativen Fälle keine Entdeckungen herbeigeführt habe und auch keine herbeizuführen vermochte; daß er ferner die Bedeutung der syllogistischen Methode verkannte und einen viel zu engen Begriff von der Wissenschaft aufstellte, indem er den menschlichen Geist in die Sphäre des Sinnlichen bannte und für die höheren Dinge keinen Raum übrig ließ.

Entschieden zu weit geht er aber mit der Unterstellung, daß Bacon absichtlich und versteckter Weise seine Methode zur Zerstörung des Christentums hat verwenden wollen, und dieses sein Bestreben überall zwischen den Zeilen hindurchlesen lasse. Entschieden zu weit geht er aber auch mit der Unterstellung, daß Bacon die Zweckursachen leugnen wollte, während er dieselben nur aus der Physik in die Metaphysik verbannt wissen wollte.

Maistre hat ferner die der induktiven Methode zukommende Bedeutung überhaupt nicht vollends erkannt, indem er gleich verschiedenen Autoren der nachkommenden Zeit den induktiven Schluß nur für einen abgekürzten Syllogismus hält, in welchem der Mittelbegriff verschwiegen ist, mit Berufung auf die vieldeutbare Stelle des Aristoteles in den ersten Analytiken C. II, 23, woselbst von einem ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός die Rede ist.

Doch Maistre stund damals noch zu unmittelbar im Pulverdampf der großen Kämpfe um Weltanschauung und philosophisches Denken. Das naturwissenschaftliche Denken hatte begonnen, eine Art Eroberungszug durch die wissenschaftliche Welt zu halten, der heute längst zu einem wahren Triumphzug geworden ist. Immer ist bei solchen Steigerungen wissenschaftlicher Meinungen und solchen philosophischen Entdeckungen die Gefahr des Ueberschwangs und der Berauschung da. Und gerade in der zeitgenössischen französischen Philosophie gab es radikale Vertreter des nacktesten Materialismus, wie z. B. Volnay, Cabanis. Wir müssen uns erinnern, was Letzterer, der ein Arzt war, für einen groben Materialismus verkündete: der Körper galt ihm zugleich für den höchsten und letzten Ausgangspunkt des Geistes und Grund für den Geist selbst. Er hat den Satz erfunden, welcher die Aufregung der Revolutionsepoche am erschöpfendsten und mit einer furchtbaren Kürze gezeichnet: Les nerves, voilà tout l'homme . . Solche Gedanken übten auf Maistre einen geradezu niederschmetternden Eindruck aus und schienen ihm einfach von verheerender Wirkung.

So sind seine Warnungen vor der Naturwissenschaft zu verstehen — nicht vor der Naturwissenschaft als solcher, sondern ihrer Ueberschätzung. Es schreckte ihn die Einleitung der naturwissenschaftlichen Philosophie durch Bacon ab, da er bei diesem Philosophen ein so großes Mißfallen an der Verbindung zwischen Theologie und Philosophie bemerkte. Ihm war es einfach etwas durch und durch Befremdliches, lesen zu müssen, daß die Verbindung zwischen Theologie und Philosophie »un mauvais mariage« wäre, eine Verbindung, die schlimmer wäre noch als der offene Krieg zwischen zwei Mächten. (VI., 450.) So begann für Maistre also die Herrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens schon mit einer Fehdeansage an die Theologie, die ja für ihn selbst die Philosophie im höchsten Sinne war. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts ist vollkommen wertlos, bemerkt er an einer anderen Stelle (VI., 455), da sie rein negativ ist und dem Menschen nichts anderes mehr läßt als die Physik.

Er versichert (IV., 232) aber auch, wie sehr gerade das Christentum die Untersuchung aller physischen Wirkungskräfte billige, versichert von sich selbst, daß er weit entfernt wäre, der Naturwissenschaft, der Erforschung der physischen Ursachen nicht »un très grand merite du second ordre« zuzuerkennen.

Bleibt aber die Naturwissenschaft bei ihrem Kult der sekundären Ursachen, der nächsten sinnlichen, so führt sie zur Abgötterei — was in diesem Gedanken Malebranche schon ausgesprochen, bestätigt Maistre aus eigener Ueberzeugung. An alle Wissenschaft stellt Maistre die Frage um ihren metaphysischen, ethischen Wert: „wird der Mensch dadurch besser? Das ist der springende Punkt!" (V., 177.) Und in einer bald darauffolgenden Stelle (V., 184) spricht er der Mathematik, die eigentlich nicht eine Wissenschaft sondern mehr ein Werkzeug sei, erst Wert zu, wenn sie uns zu Kenntnissen einer anderen Ordnung führe.

In Kürze läßt Maistre durch den Senator (V., 178) seine gesamte naturphilosophische Weltanschauung mit dem Wort des hl. Paulus (Hebr. 11,3) umschreiben, das er in freier Fassung wiedergibt: diese Welt ist ein System unsichtbarer Dinge, die sichtbar offenbar sind. In einem gewissen Sinne hält er die Anschauung Bonnets für richtig, daß das Universum nur eine Sammlung von Schein wäre. Man sieht das platonische Vorbild. Alles ist durch und für die Intelligenz gemacht; das ist sein kategorisches naturphilosophisches

Programm. Jede Bewegung ist eine Wirkung, so, daß die eigentliche Ursache einer Bewegung nicht wieder eine Bewegung sein kann; die Worte Ursache und Materie schließen sich gegenseitig aus, wie Kreis und Dreieck. In dieser Welt, die wir sehen, bezieht sich alles auf eine andere Welt, die wir nicht sehen.

Wer so Natur und Körperwelt durchgeistigt und von höheren metaphysischen Zwecken und Zielen getragen sein läßt, fühlt sich natürlich in diametralem Gegensatz zur bloß mechanischen Welterklärung, hält die für oberflächlich und ungenügend. Darum fordert Maistre immer wieder das Zurückgehen auf letzte Ursachen, darum herhorresziert er so heftig das Stehenbleiben bei den nächstliegenden sinnlich wahrnehmbaren Ursachen. Es gibt kein wahrnehmbares Gesetz, das nicht ein geistiges Gesetz, dessen sichtbarer Ausdruck es nur ist, hinter sich hätte; und deshalb wird jede Erklärung der Ursache durch die Materie einem vernünftigen Geist niemals genügen. (V., 180.) Sobald man aus dem Gebiete der materiellen und handgreiflichen Erfahrung hinaustritt, um in das der »philosophie rationelle« zu gehen, muß man sich auch über die Materie erheben und alles durch die Metaphysik erklären; aber nicht durch eine Scheinmetaphysik, sondern eine wahre.

»Brutes illustres, en qui le génie était animalisé«, — gibt er als Titulatur den Metaphysikern, die ihr ganzes Leben damit zugebracht hätten, zu beweisen, daß es keine Metaphysik gebe.

Wie ein Schrei nach Durchgeistigung der Erscheinungen, nach Zweckerfüllung des ganzen Weltgeschehens geht es durch Maistres Naturphilosophie. Er spricht (V., 180) von den Chemisten; was er aber von diesen meint, darf man ohne weiteres auf die Erfahrungswissenschaft überhaupt übertragen: da gibt Maistre wieder zu erkennen, wie sehr er vom Wert der Naturwissenschaft durchdrungen sei; aber das letzte Wort könne sie unmöglich sprechen. Sie befaßt sich mit der einen, sinnlich wahrnehmbaren Welt, und gelangt darüber, ohne zu wollen und zu ahnen, in die Welt, von der sie nichts wissen wollte: „ich schätze und ehre ihre Arbeiten (nämlich die der Naturwissenschaftler); aber ich fürchte sehr, daß die Nachwelt sich dieselbe ohne Erkenntlichkeit zu nutze machen und sie selbst nur wie Blinde ansehen wird, die ohne es zu wissen, in ein Land gekommen sind, dessen Dasein sie leugnen."

Idealismus müsse in der Weltbetrachtung liegen. Die Natur-

wissenschaft als solche aber beschränke sich nur auf die Materie, müsse dann aber in ihren Konsequenzen zu den letzten Fragen und Zwecken zurückführen, zu der Welt, von der man anfänglich abstrahieren zu können glaubte. Erst als Führerin zur idealen Weltanschauung bekommt die Naturwissenschaft für Maistre Sinn und Wert.

Er hatte Mißtrauen gegen den einseitigen Betrieb und die Vorherrschaft der experimentellen Naturwissenschaft in der Philosophie, weil er instinktiv eine Verflachung der Kultur und des Geisteslebens davon befürchtete: eine begründete Furcht, über die ja weite Kreise in unserer Zeit auch noch nicht hinausgekommen sind, nachdem allerdings im verflossenen Jahrhundert die Naturwissenschaft einen damals noch nicht zu ahnenden Siegeszug gehalten hat. Wir sprechen in unseren Tagen ja auch von den Gefahren einer allzu technischen Kultur, einer allzu viel an der äußeren Oberfläche bleibenden naturwissenschaftlichen Philosophie, wie sie von einzelnen Vertretern der modernen rein naturwissenschaftlich orientierten, monistischen Weltanschauung geübt wird.

„Wenn Faust einst seinen Famulus Wagner verspottet hat, weil er mit Retortengeheimnissen die natürliche Entstehung des Menschen ersetzen wollte, so verfallen viele Aufstellungen moderner Naturwissenschaftler, die aus dem Gebiet der empirischen Natur in die Gefilde der Metaphysik übergreifen, demselben Fluch der Lächerlichkeit." (Christl. Welt 1911 Nr. 43 S. 1020.) Wir verstehen das Urteil und die Befürchtung der nämlichen Zeitschrift, daß auf dem Boden des Monismus z. B. nur Automatenfiguren möglich sind, aber keine freien Persönlichkeiten, wenn wir Kundgebungen vom Hamburger Monistenkongreß vernehmen, (1911) wie die von Professor Jacques Loeb vom Rockfeller Institut in New-York. Er sprach dort über das Leben. Seiner Darstellung nach ist der Monismus der Anschauung, daß die Welt parthenogenetisch aus sich entstanden sei. Es sei heute schon möglich, einfache Manifestationen tierischer Instinkte und tierischen Willens restlos physikalisch-chemisch zu erklären. Es sei keineswegs ausgeschlossen, daß sich auch eines Tages eine physikalisch-chemische Theorie der menschlichen Instinkthandlungen wird entwickeln lassen. Wenn unsere Existenz auf dem Spiele blinder Kräfte beruht und nur ein Werk des Zufalls ist, wenn wir selbst nur chemische Mechanismen sind, wie kann es für uns eine Ethik geben? Darauf lautet die Antwort: daß unsere Instinkte die Wurzel

unserer Ethik bilden und daß die Instinkte ebenso erblich sind wie die Formbestandteile unseres Körpers; die Grundlagen der Ethik sind chemisch und erblich in uns festgelegt als unsere Form und nicht durch Metaphysik entdeckt oder erfunden. Loeb sagt es offen heraus, eine Ethik im bisherigen Sinne ist auf dem Boden des Monismus nicht nötig.

So handelt es sich also um Sein oder Nichtsein einer ganzen metaphysischen Weltanschauung. Es ist, als ob Maistre seiner Zeit schon die völlige Tragweite des neuen Heraufkommens der naturwissenschaftlichen Philosophie vorausgesehen hätte. Jedenfalls ahnte er, daß es sich um die Existenz seiner ureignen christlich-metaphysischen Weltanschauung könnte handeln müssen.

Die nämliche Gefahr der Ueberspannung in der Wertschätzung der Naturwissenschaft, der ferner Ostwald unterlegen ist — denn nach ihm ist die Naturwissenschaft die Wissenschaft schlechthin und alle anderen geistigen Wissenschaften wie etwa die Philosophie sind nur ein Teil der Naturwissenschaft — sogar Gott wird durch den weiteren Vergeistigungsprozeß der menschlichen Anschauungen durch die Wissenschaft ersetzt! — Der nämlichen Gefahr war eben auch zur Zeit Maistres die gesamte Philosophie ausgesetzt, gerade diejenige Philosophie, die für ihn Geist und Leben und alles war, die idealistische; so wird sein Mißtrauen gegen die Naturwissenschaft verständlich; es richtet sich — wie schon einmal bemerkt — nicht gegen sie selbst als gegen die Gefahren einer übertriebenen Schätzung. Besonnenheit auf diesem Gebiete fordert Maistre — Besonnenheit fordern ja auch Männer bei uns, die auch in Wissenschaft etwas zu sagen haben. Gewisse verheerende Wirkungen hat ja die Trunkenheit, die begreiflicherweise über uns neuzeitliche Menschen von der Kraft des naturwissenschaftlichen Geistes und seiner herrlichen Produkte gekommen ist, schon in weiten Volkskreisen gezeitigt, erkennbar in einer Oberflächlichkeit, Kritiklosigkeit und Leichtfertigkeit gegenüber allen schweren Fragen des Lebens. Je mehr solche Kreise einer wirklichen Vertrautheit und unmittelbaren Fühlung mit dem Naturleben entfremdet sind, desto bereitwilliger glauben sie, in einigen wenigen wohlschmeckend verdünnten Extrakten populär gemachter naturwissenschaftlicher Ereignisse bereits das Elixier der Allwissenheit, die Lösung sämtlicher Welträtsel zu besitzen; und dann glaubt man jener Ehrfurcht vor den letzten Geheimnissen der Naturgesetzlichkeit entbehren zu können, die gerade ihre größten Erforscher stets beseelt hat.

Unsere bedeutendsten deutschen Forscher haben ja von der Naturwissenschaft immer gesagt, daß sie eine empirische Wissenschaft sei und daß wir von der Naturwissenschaft aus zu einem Ignoramus et ignorabimus kommen, wenn wir nach Gott fragen. Selbst Drews hat das Urteil gefällt: der Darwinismus als Weltanschauung und damit die sogenannte naturwissenschaftliche Weltanschauung, die sich auf Darwin stützte, ist gerichtet und kann nicht gerettet werden dadurch, daß der eine oder andere Forscher, der ihr früher zum Sieg im Zeitgeist geholfen hat, von demjenigen, was um ihn herum geschieht, nichts sehen will, sich nur um so hartnäckiger auf seinen alten Standpunkt versteift und die Zustimmung für diesen, die er in den Kreisen seiner Fachgenossen nicht mehr finden kann, durch Berufung auf ihren gesunden Menschenverstand in den Kreisen naiver Laien anstrebt. Von einer Weltanschauung muß man verlangen, daß sie allen verschiedenen Teilen des Daseins gleichmäßig gerecht wird. Die Naturwissenschaft beschäftigt sich jedoch als solche einzig mit der kühlen Abstraktion des rein mechanischen Geschehens und schraubt in vollständiger Verkennung der Grenzen ihres Forschungsgebietes die hier gefundenen Gesetze zu ausschließlichen Weltgesetzen überhaupt empor. Das aber ist keine Weltanschauung, keine Philosophie, sondern reine Willkür: es gibt gar keine naturwissenschaftliche Weltanschauung. (Monismus Band I, S. 19.)

Wieder ein andermal sieht der nämliche Drews, dessen „Christusmythe" in der ganzen christlichen Welt so tiefe Gärung verursacht hat, weil sie eine Revolution der Gesamtanschauung über das Entstehen unserer Religion bedeutet, in der Naturwissenschaft unserer Zeit und ihrer Ueberschätzung einen Feind der Religiosität. Denn unter ihrem Einfluß sei unserer Zeit der Glaube an eine objektive Weltzwecklichkeit abhanden gekommen und die Leugnung einer solchen gefährdet die Religiosität. Die Menschheit müsse wieder an Ideen glauben lernen. (Vergl. „Hochland" IX., 1, S. 83.)

Es sind das Mahnungen, Warnungen aus unserer Zeit, die genau in diesem Betreff die Anschauung Maistres wiedergeben.

Willmann sagt von unserem gewöhnlichen Naturwissenschaftsbetrieb: „bei dem vulgären Betrieb der Naturforschung wird das Denken abgebrochen, wenn es auf Prinzipien stößt; ernste, besonnene Forschung gibt die Einsicht, daß es dann erst recht seine Aufgabe findet. Dazu muß sich freilich die zweite Einsicht gesellen, daß es zur Lösung dieser

Aufgabe einer eigenen Schulung bedarf, welche nur die Metaphysik gewähren kann." („Hochland" IX., 1, 60.) Mit Recht sagt der nämliche Vorkämpfer des Idealismus weiter: „Aristoteles' Mahnung an die Physiker nach Vertiefung und Weiterverfolg der Fragen ist unveraltet. Denn die Naturwissenschaft begnügt sich allzu gerne, wie Maistre selber nicht müde wird, zu wiederholen, mit den sekundären Ursachen. Sie nimmt die Erklärungen die zunächst liegen und bleibt darum zuviel an der Oberfläche und benimmt sich dadurch selbst ihres schönsten Ideals".

Es ist noch nicht lange her, da wurde von hoher Warte aus im bayerischen Reichsrat bei der Behandlung pädagogischer Fragen vom seinerzeitigen Universitätsprofessor Hertling das Votum abgegeben: „in erster Linie muß verlangt werden eine philosophische Orientierung, eine wissenschaftliche Orientierung über die großen Fragen der Weltanschauung. Davon ist zuletzt alles abhängig. Man darf nicht, wie es so häufig in der neuen Zeit geschehen ist, anfangs in wissenschaftlichen Kreisen, dann jetzt schon mehr draußen in den Kreisen der Allgemeinbildung, man darf nicht die sogenannte experimentelle Psychologie überschätzen. Ich will ihren Wert nicht herabsetzen; sie hat zweifellos einzelne schöne Detailresultate zu Tage gefördert. Aber es ist eine ungeheuere Ueberschätzung, wenn man nun meint, auf rein experimentellem Wege, mit Hebel und Schraube, die Lösungen großer und weitreichender Fragen zu gewinnen." (Vergl. Augsburger Abendzeitung 1912, Nr. 44.)

In Frankreich selbst ist Maistre in unseren Tagen ein Mann an die Seite getreten, der der bedeutendste Philosoph des gegenwärtigen Frankreichs genannt werden darf: Henri Bergson. Der charakteristische Zug in der philosophischen Physiognomie des ausgehenden 19. Jahrhunderts, gar nicht unähnlich dem Zustande zur Zeit Maistres, war der Kampf zwischen Positivismus und Kritizismus um die Vorherrschaft im geistigen Leben. Der Kampf endete mit der Erschöpfung beider Prinzipien; sie hatten sich nicht imstande gezeigt, den höchsten Forderungen des Menschengeistes wie der Weiterentwicklung unseres Kulturlebens gerecht zu werden. Windelband schreibt diese Unzulänglichkeit interessanter Weise eben dem Umstande zu, „daß beide ihn ihrer Gesamtauffassung vom Wesen, Sinn und Wert der menschlichen Erkenntnis einseitig naturwissenschaftlich orientiert wurden."

Bergson, dessen Einfluß in den letzten Jahren das ganze fran-

zösische Denken beherrscht, hat schon in seinem Erstlingswerk: Essay sur les données immédiates de la conscience den Bruch mit der traditionellen Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Denkweise vollzogen.

Was Zola vor etwa zehn Jahren als Bekenntnis abgab: »sans la foi ou l'ésperance en des réalités invisibles, la vie perd sa noblesse« bezeichnet ungefähr auch die Stellung Maistres gegenüber der Naturwissenschaft, soweit sie nur mit „sichtbaren Realitäten" rechnet.

Was Maistre in seinem Werke »du Pape« als geschichtsphilosophische These aufgestellt: der selbstverständliche Satz: „nichts geschieht, nichts ist da ohne hinreichenden Grund" — ist auch sein naturphilosophisches Bekenntnis.

Eine »tentation la plus perfide« (IV., 211) aber wird ihm der Glaube an die Unwandelbarkeit der Naturgesetze. Er verrät auch gleich, warum: „dieses System" — nämlich an unwandelbare Gesetze der Natur zu glauben — „hat ein verführerisches Ansehen, aber es führt geradezu dahin, nicht mehr zu beten, d. h. das geistige Leben zu verlieren; denn das Gebet ist das Atmen der Seele; und wer nicht mehr betet, der lebt nicht mehr. Wo kein Gebet, ist keine Religion." Wo der Glaube an die Unwandelbarkeit der Naturgesetze zum Fatalismus, zum Glauben an eine unabänderliche Ananke, wie es die Alten hießen, geworden ist, wo also der Glaube an eine göttliche Führung und Vorsehung fällt — da wird ihm der Glaube an die strenge Naturgesetzlichkeit zur fluchwürdigen Versuchung, zum Zusammenbruch seiner „wahren Metaphysik". „Alle Philosophen unseres Jahrhunderts sprechen von nichts als von unwandelbaren Naturgesetzen. Ich glaube es: ihnen ist es nur darum zu tun, den Menschen vom Beten abzuhalten, und dazu ist dies das untrüglichste Mittel. Daher der Zorn jener Ungläubigen, wenn die Prediger oder Moralschriftsteller bedacht waren, uns zu sagen, daß die materiellen Plagen dieser Welt göttliche Strafgerichte sind." (IV., 221.)

Die Gesetze, die das Universum regieren, sind für Maistre zugleich biegsam und unabänderlich (»soupples et invariables« IV, 229). An einer anderen Stelle bekennt er: „ich sehe in der Natur nichts als leicht biegsame Schwungfedern, wie sie es sein müssen, um nach Bedürfnis die Tätigkeit freier Wesen, die sich auf Erden oft mit den Gesetzen der Natur verbindet, zu fördern."

Ueber allem Naturgeschehen waltet eine göttliche Weisheit: die allmächtige Weisheit, die alles ordnet, hat so zahlreiche, so mannig-

fache, so wunderbare Mittel, daß die unseren Blicken erreichbaren uns wohl lehren sollten, die anderen, die unsichtbaren zu verehren. (IV., 230.)

Eine »force cachée« ist, was wir Natur nennen; sie hat »moyens de compensation«, die wir nicht ahnen. Er meint, es gehe ein ebenso unwandelbares Gesetz durch die Natur, wodurch die Unwandelbarkeit anderer wieder korrigiert und ausgeglichen würde. Nur in der Einbildung der Sophisten bestünden die ewigen und unveränderlichen Gesetze, die nichts geringeres bezwecken als die Vertilgung aller Moralität und die gänzliche Abstumpfung des menschlichen Geschlechtes. Maistre sieht offenbar die Willensfreiheit des Menschen, sowie die Selbständigkeit und Herrschaft des Geistes in ihm durch die strenge Naturgesetzlichkeit bedroht.

Eine pikante Beobachtung teilt er (IV., 267) mit: ein schönes Gesetz der Vorsehung zeige die Geschichte der experimentellen Naturwissenschaft; seit den frühesten Zeiten an habe die Gottheit die experimentelle Naturwissenschaft zuerst den Christen gegeben. Die Alten haben uns gewiß an Geistesstärke übertroffen: in Physik dagegen, (worunter überhaupt Naturwissenschaft zu verstehen ist) ist fast gar nichts; denn nicht nur legten sie gar keinen Wert auf physische Experimente, sondern sie verachteten dieselben und verbanden damit sogar, ich weiß nicht welche, eine leise Vorstellung von Frevelhaftigkeit; und dieses unbestimmte Gefühl kam sicher von oben. Als aber ganz Europa christlich geworden, als die Priester überall die Lehrer, als alle Anstalten Europas christlich geworden waren, als die Theologie die erste Stelle in dem öffentlichen Unterricht eingenommen, als das Menschengeschlecht derart pädagogisch vorbereitet war — da erst wurden ihm die Naturwissenschaften gegeben. Die Nichterkenntnis dieser großen Wahrheit habe veranlaßt, daß manche sonst tüchtige Männer in dieser Hinsicht unvernünftig reden, Bacon nicht ausgenommen.

Ein kleiner Beitrag zur Tierpsychologie Maistres sei gegeben (IV., 253). Die Tiere sind umgeben, berührt, gedrängt (environnés, touchés, pressés) von allen Zeichen der Vernunft, ohne sich aber jemals zum geringsten Akt derselben erheben zu können. Läutern sie durch den Gedanken diese Art von Seele, dieses unbekannte Prinzip (Tierseele) diesen Instinkt, dieses innere Licht, welches denselben mit einer so wundervollen Verschiedenheit in Richtung und Intensität gegeben ist, so viel Sie wollen, nie werden Sie etwas Weiteres finden, als eine »asymptote de la raison«, die sich derselben zwar, soviel

Sie immer wünschen mögen, wird nähern können, aber »sans jamais la toucher«. Sonst würde aus einer Sphäre der Schöpfung in die andere hinübergedrungen werden können, was offenbar unmöglich ist.

Er steigt in dieser naturphilosophischen Betrachtung weiter und nimmt auch analog vom Menschen an, daß er umgeben sein kann, berührt und gedrängt von Wirkungen und wirksamen Kräften einer höheren Ordnung, wovon wir keine andere Kenntnis haben als diejenige, die sich auf unsere gegenwärtige Lage bezieht.

Die Untersuchungen über die Ursachen sind freilich der Zweifel voll; dessen ist er sich selbst bewußt. Doch ist es ihm ein unausstehlicher Gedanke und etwas Widersinniges, von physischen Ursachen zu reden. Materie und Ursache schließen sich ja einander aus wie schwarz und weiß. Die Materie erhält nur Tätigkeit durch die Bewegung: da nun jede Bewegung eine Wirkung ist, so folgt, daß eine physische Ursache, wenn man sich genau ausdrücken will, Unsinn und sogar Widerspruch in den Worten ist. Eigentlich physische Ursachen gibt es nicht und kann es nicht geben, weil es nirgends eine Bewegung gibt noch geben kann ohne einen ersten Beweger; jeder erste Beweger aber ist immateriell. Die Materie vermag nichts, sie ist sogar nichts als der Beweis des Geistes. „Ich habe tausendmal Witzeleien über die Unwissenheit der Alten gelesen, weil sie überall Geister gesehen haben; mir däucht, wir, die wir deren nirgends sehen, sind weit dümmer." Wohl möge man im gewöhnlichen Sinne Wirkungen, die andere erzeugen, Ursachen nennen; aber mit philosophischer Schärfe und Bestimmtheit ausgedrückt, verhält es sich anders. Man kann es nicht genug wiederholen, bekräftigt er wieder, (IV., 256) daß die Begriffe von Materie und Ursache sich einfach nicht vertragen. Die Körper können — das ist Meinung Maistres — durch Wesen einer anderen Ordnung bewegt werden, und die erste Bewegung können sie überhaupt nicht anders erhalten haben.

An die Ordnung von allgemeinen, allgemeineren und allgemeinsten Ursachen, wie sie Bacon und seine Schüler aufstellten, glaubt Maistre nicht. „Wie kann man so blind sein, Ursachen in der Natur zu suchen, wo die Natur selbst eine Wirkung ist?" So lange man nicht aus dem materiellen Kreise heraustrete, könne kein Mensch im Aufsuchen und Finden der Ursachen weiter kommen als ein anderer. Wie für Schelling Natur und Geschichte die kostbaren Werkstätten des Tag und Nacht schaffenden ewigen Künstlers sind, so auch für Maistre.

Daß man von mechanischen Gesetzen sprechen will, ist Maistre eine Lästerung alles gesunden Verstandes. Maistre ist sich der unergründlichen Rätsel in der Natur bewußt. Sein Geständnis: je sais que je ne sais pas (IV., 258) ist das um ein Jahrhundert früher ausgesprochene ignoramus et ignorabimus Du Bois-Reymonds. Dieses Bewußtsein des Nichtwissens erfüllt ihn mit Freude und Erkenntlichkeit, es ist ihm der unauslöschliche Titel seiner Größe und das heilsame Bewahrungsmittel gegen jede lächerliche Spekulation.

Wenn ich die Natur — so gibt er zusammenfassend seine Naturphilosophie wieder — im Großen sowohl als in dem letzten ihrer Erzeugnisse prüfe, so erinnere ich mich beständig des Wortes eines Lacedämoniers, der nachdenkend, was wohl einen erstarrten Leichnam trotz aller damit angestellten Versuche, frei aufrecht zu stehen, hindere, ausrief: bei Gott, es muß etwas drin sein! Allemal und überall muß man das nämliche sagen: denn ohne ein gewisses Etwas ist alles Leichnam und nichts vermag sich aufrecht zu erhalten. Die Welt so als ein Ganzes von Erscheinungen zu betrachten, wovon auch die geringste eine Realität verbirgt, ist ein wahrer und weiser Idealismus. In einem wahren Sinne kann ich sagen, daß die materiellen Gegenstände nichts von dem sind, was ich sehe; aber das, was ich sehe, ist real in Beziehung auf mich, und es ist mir genug, auf diese Weise auf die Existenz einer anderen Ordnung hingeführt zu werden, die ich fest glaube, ohne sie zu sehen.

Noch die Gewissensfrage für Maistres Naturphilosophie. Wie stellt er sich zum Entwicklungsgedanken? V., 122 nennt er das Gesetz der Entwicklung: »la loi universelle de la pensée et de la vie dans tous les cercles de la création terrestre.«

Es ist für den idealen, weitschauenden Geist de Maistres bezeichnend, daß es für ihn und seinen Gottesbegriff fast etwas Selbstverständliches ist, auch andere Weltteile, andere Weltengestirne von lebenden Wesen bewohnt zu wissen. Er macht sich lustig über ängstliche Theologen, die sich aus kleingeistigen Bedenken mit der Hypothese von der Bewohnbarkeit anderer Welten nicht befreunden können: de Maistre meint: „ich kann mich nicht genug wundern über die sonderbaren Bedenklichkeiten gewisser Theologen, welche die Hypothese von der Mehrheit bewohnter Welten nicht gelten lassen wollen, aus Furcht, sie möge das Dogma der Erlösung gefährden. (Die Erlösung gilt ja für de Maistre, hierin Origines und Paulus folgend, für das

ganze Universum, was er auf den vorhergehenden Seiten auseinandersetzt.) Nach ihrer Lehre müßten wir nämlich glauben, der Mensch, der auf seinem traurigen zwischen Venus und Mars in beständigem Gedränge befindlichen Planeten im Raume dahinschwebt, sei das einzige mit Intelligenz begabte Wesen des ganzen Systems, und die übrigen Planeten seien nur Bälle ohne Leben und Schönheit, welche der Schöpfer in den Raum hineingeschleudert habe, wahrscheinlich um sich wie ein Ballspieler damit zu vergnügen." So unsinnig und kleinlich und unmöglich dünkt ihm diese geläufige Anschauung, daß er voll Entrüstung und Spott ausruft: »non, jamais une pensée plus mesquine ne s'est présentée a l' esprit humain!« (V., 353.)

Maistre erinnert an ein Wort des Demokrit, der in einem berühmten Gespräch gesagt hat: o meine Freunde, hütet Euch wohl, die Natur, die so groß ist, niedriger Weise in Euerem Geiste zu verkleinern! Wir, fährt Maistre weiter, die wir im Schoße des Lichtes leben, und bei seiner Klarheit die höchste Intelligenz an der Stelle jenes leeren Schattenbildes von Natur betrachten können, wir wären nicht entschuldigt, wenn wir jene Erinnerung unbenützt ließen. Hüten wir uns wohl, mahnt er ähnlich jenem heidnischen Weisen, das unendliche Wesen, durch lächerliche Schranken, die wir seiner Macht und seiner Liebe setzen wollen, erbärmlicherweise zu verkleinern. Es nimmt dann sein Gedankengang einen hohen Flug und er findet ein zwingendes Argument für die Bewohnbarkeit der Sternenwelten durch Intelligenzen in der Ueberlegung: es gibt nichts Gewisseres als den Satz: tout a été fait par et pour l'intelligence! (V., 353.) Kann ein Planetensystem denn etwas anderes sein, als ein System von Intelligenzen, und kann ein jeder Planet insbesondere etwas anderes sein, als der Aufenthaltsort einer jener Familien? Welche Gemeinschaft gibt es denn zwischen der Materie und Gott? Bekennt ihn der Staub? (Ps. 29, 10.) Die Erlösung ist für das Universum, nicht bloß für die Erde. Sind die Bewohner der anderen Planeten nicht schuldig, wie wir, so bedürfen sie dieses Heilmittels der Erlösung nicht. Bedürfen sie aber dieses, dann werden doch die Theologen nicht fürchten, die Kraft des Opfers, das uns gerettet hat, könne sich nicht bis zum Monde erheben? So begründet also Maistre von seinem idealsten Gottesbegriff heraus die für ihn selbstverständliche Wahrscheinlichkeit der Bewohnbarkeit der ganzen Sternenwelt.

Noch ein kleiner Nachtrag in einer speziellen Frage zur Natur-

philosophie Maistres. Weise ist der Mensch, aber auch das, was seine Weisheit zu erfassen sucht: das Prinzip, der Sinn, die Idee des Gegenstandes. Als solches faßten die Pythagoräer die Zahl, die zugleich unserer Erkenntnis Bestimmtheit und den Dingen Ordnung gibt, die die Meßschnur unserer Gedanken und das Weltgerüst bildet.

„Ich habe in meinem Leben nichts studiert als die Zahl; ich glaube an nichts anderes als die Zahl; sie ist die Stimme, sie ist die Sprache der Intelligenz." Diesen Hymnus auf die Bedeutung der Zahl singt Maistre im 8. Gespräche seiner Soirées. Er hat eine realistische Auffassung der Zahl. „Der Verstand beweist sich dem Verstande nur durch die Zahl. Die Zahl, meine Freunde, die Zahl! Oder die Ordnung und die Symmetrie! Die Ordnung ist nichts anderes als die geordnete Zahl; die Zahl ist die offenbare Scheidewand zwischen uns und dem Tiere in der geistigen Ordnung, wie in der physischen uns der Gebrauch des Feuers scharf und unerlöschlich von ihm scheidet. Gott hat uns die Zahl gegeben und durch die Zahl beweißt er sich uns, wie der Mensch sich seinesgleichen auch nur wieder durch die Zahl beweißt. Nehmen Sie die Zahl hinweg und Sie nehmen mit ihr die Künste, die Wissenschaften, die Sprache und somit die Intelligenz hinweg. Bringen Sie dieselbe wieder und mit ihr erscheinen ihre himmlischen Töchter, die Harmonie und die Schönheit wieder; der Schrei wird zum Gesang, der Schall erhält Rythmus, der Sprung wird zum Tanz, die Kraft wird Dynamik und Züge werden zu Figuren!" Dann kommt er wieder auf seine metaphysische Liebhaberei zurück, auf seine tiefsinnigen etymologischen Betrachtungen: er macht aufmerksam, daß in den Sprachen, wenigstens soweit er sie kennt, die nämlichen Wörter Zählen und Denken ausdrücken. So sagt der Franzose: die Vernunft eines Mannes (raison) hat das Verhältnis (raison) einer mathematischen Progression entdeckt; er sagt: weise Vernunft (raison sage) und umgekehrtes Verhältnis (raison inverse). Man sagt: falsche Berechnungen in der Politik wie in den Rechnungen; das Wort Rechnung selbst hat doppelte Bedeutung: man sagt, ich habe mich in allen meinen Rechnungen geirrt, obgleich gar nicht von eigentlichen Rechnungen die Rede ist; die Worte, stellt er weiter fest, die sich auf Maß, Gewicht und Gleichgewicht beziehen, zeigen uns im Gespräch jeden Augenblick die Zahl als das Synonymum des Gedankens und seiner Verrichtungen. Und

das Wort pensée selbst, stammt es nicht von einem lateinischen Wort, das mit der Zahl in Beziehung steht?

Der Spiegel des Verstandes ist die Zahl. Daher der Geschmack, den wir alle an der Symmetrie finden. Das Hauptzeichen des Verstandes ist die Zahl. — Die Zahl wird ihm zum Gottesbeweis. „Schauen Sie nur hin: auf allen Teilen der Schöpfung steht die Zahl geschrieben und vorzüglich auf dem menschlichen Leibe. In dem wundervollen Gleichgewicht der beiden Geschlechter, welches keine Wissenschaft zu stören vermöchte, fällt uns zwei auf; es zeigt sich in unseren Augen, in unseren Ohren u. s. w. Zweiunddreißig steht in unserem Mund geschrieben; und zwanzig durch vier geteilt trägt seinen immer gleichen Quotienten an der Extremität unserer vier Gliedmaßen.

Im Pflanzenreich entwickelt sich die Zahl mit einem Reichtum, der durch seine unabänderliche Beständigkeit in den unendlichen Varietäten uns staunen macht. Die Zahl drei steht in den Sternen geschrieben und auf der Erde, im Geist des Menschen und in seinem Leibe; in der Wahrheit, in der Fabel, im Evangelium, im Talmud, in den Vedas, in allen religiösen Zeremonien, alten und neuen, rechtmäßigen und unrechtmäßigen; in Besprengungen, Waschungen, Anrufungen, Beschwörungen; in der Zauberei, in der Wahrsagerei aus Losen, in der weißen und schwarzen Magie; in den Geheimnissen der Cabbala, in der Theurgie, der Alchemie und allen geheimen Gesellschaften; in der Theologie, in der Geometrie, in der Politik, in der Grammatik, mit einem Wort, in allem, was existiert. Man wird vielleicht sagen, das ist Zufall; das preßt ihm aber nur ein „Pfui" heraus.

b. Die Ethik.

Die Ethik ist die angewandte theoretische Philosophie. Der Ausdruck kommt zum ersten Mal bei Aristoteles vor. Seneca spricht von dieser praktischen Philosophie als von philosophia moralis; Moralphilosophie ist deshalb auch ein namentlich früher mehr gebrauchter Ausdruck. „Praktisch" ist das Verhalten, insofern es auf Formung, Gestaltung von Verhältnissen der Außenwelt als solcher und in ihren Beziehungen zu anderen lebenden Wesen, zu fremden Ichs gerichtet ist. Zum praktischen Verhalten gehört nun insbesondere die Art und Weise, wie wir unser Leben einrichten, von welchen wesentlichen Gesichtspunkten wir dabei verfahren, wie wir werten und

Gewertetes zu verwirklichen suchen. Drum wird die Ethik auch erklärt als „die Wissenschaft, von den sittlichen Werttatsachen und den Prinzipien des Sittlichen". Sie betrachtet das menschliche Handeln und Wollen unter dem Gesichtspunkt moralischer Beurteilung, forscht nach dem Wesen der sittlichen Werttatsachen, nach ihrem Prinzip und Ursprung, nach ihrer Entwicklung und ganzen Bedeutung für das gesamte Kulturleben, um sodann auf Grund der gewonnenen Einsichten die Normen des sittlichen Verhaltens zu systematisieren und in typischer Weise auf die Lebensverhältnisse anzuwenden.[1]

Die Ethik Maistres ist spekulativ-metaphysisch gerichtet und ihre Grundsätze entnimmt er apriorisch-metaphysischen Voraussetzungen — ohne die Erfahrung, geschichtliche und soziale und persönliche, als mitaufbauend außer Acht zu lassen. Er gibt ja kein gewolltes System einer Ethik — seine ethischen Anschauungen sind, wie all seine philosophischen Gedanken eben nur zerstreut in seinen Werken aufzulesen. Aber die ganze Philosophie Maistres ist mehr auf das Praktische gerichtet — seine Philosophie ist ja größtenteils Metaphysik. Seine Ethik baut sich wie auf ebenso vielen Pfeilern auf folgenden von ihm selbst zusammengestellten ethischen Weltgesetzen auf: »verités incontestables« sind ihm: »la dégradation de l'homme, sa réité originelle, la nécessité d'une satisfaction, la réversibilité des mérites, und la substitution des souffrances expiatoires«.

Von der Gesellschaft für ethische Kultur ging seinerzeit die Losung aus: die Ethik zu einer vom theologischen, politischen, nationalen, metaphysischen, spekulativen Voraussetzungen möglichst unabhängigen Disziplin zu machen. Doch sind einzelne Vertreter, wie der Züricher Förster von der Unzulänglichkeit einer so mangelhaft begründeten Ethik überzeugt worden, daß sie diese Erkenntnis offen ausgesprochen haben. „Die Ethik soll nicht ein Resultat der Metaphysik sein, sie ist vielmehr philosophische Prinzipienlehre", sagt Eisler. Dennoch, daß sie metaphysisch ausmündet, ist auch ihm natürlich, sie soll aber nicht in irgend transzendenten — metaphysischen Spekulationen wurzeln. Zur Religion und Theologie träte sie wohl in Beziehung, ohne auf theologische Dogmen sich aufbauen zu müssen. Es ist ein viel umstrittenes Problem, diese Ethik ohne religiöse, theologische Grundlage. Wir verstehen ja unter Ethik eigentlich nur die praktische Seite der Religion, die Anwendung der Religion als Theorie. Eisler selbst meint ja auch, eine gewisse allgemeine Lebens-

und Weltanschauung wird immer der Rahmen sein, in den sich die Ethik einfügt.

Maistres Ethik hat nun freilich ihre Wurzeln in einer Metaphysik, in einer religiösen Weltanschauung.

Eine Gesinnungsethik ist die Platos, des Aristoteles, ist die christliche und scholastische und damit auch Maistres Ethik. Abaelard sagt: non enim quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Auch Kant hat ja die reine Gesinnungsethik begründet, hat scharf unterschieden zwischen „Legalität" und „Moralität". In dieser Gesinnungsethik treffen sich auch die modernen idealistischen Ethiker wie Wundt und Lipps.

Maistre ist Anhänger der sogenannten autoritativen Ethik. Die theologische Ethik des Christentums ist autoritative Ethik, weil sie die Giltigkeit und Existenz der Sittengebote aus Forderungen und Verkündungen einer obersten Autorität, der Autorität Gottes, ableitet. Sittlich gut ist demnach etwas nach dieser Lehre, weil und soferne eine oberste göttliche Autorität durch ihren Willen bekundet hat, daß so und nicht anders gehandelt werden soll. Doch ist für diese christliche Ethik diese oberste göttliche Autorität für Sitte und moralisches Leben nicht eine harte, einfach aufgezwungene Autorität, sondern eine Autorität, deren Willen sich mit den tiefsten Forderungen der eigenen Autorität in unserem eigenen Willen und Gewissen trifft.

In gewisser Weise ist durch die Gesinnungsethik auch ein ethischer Autonomismus gegeben; unser Wollen und Tun wird ja erst sittlich durch die Selbstentscheidung, durch eine Art autonomen Urteils und selbständiger Stellung gegenüber Leben und Forderungen. Denn handeln und leben, blind gehorchend der Autorität, wäre eigentlich noch nicht moralisch, sondern erst legal.

Den ethischen Apriorismus und Absolutismus hat Plato begründet. Nach Cicero ist uns das göttliche Gesetz eingeboren; auch Augustinus spricht von »scripta in cordibus hominum«. Diesen großen Ethikern schließt sich Maistre völlig an.

Natürlich ist er damit Gegner eines ethischen Empirismus, wie er von Locke, Hume, Bacon und dem größten Teil der utilitaristischen und eudämonistischen Richtung vertreten wird. Denn dieser ethische Empirismus bestreitet ja, was Lebensmark in der ethischen Philosophie Maistres ist, die Existenz angeborener sittlicher Grundsätze und Begriffe, während jene die Aufstellung machen: das

sittliche Bewußtsein entstamme erst der Erfahrung und dem Nachdenken. Erst wenn wir die Beschaffenheit und Wirkung von Handlungen empirisch kennen gelernt hätten, kämen wir zur Fällung ethischer Urteile und zur Abstraktion ethischer Maximen. (Vergl. Eisler, Einf. i. d. Phil. S. 300.) Aber auch Eisler spricht einmal von einem ursprünglichen Grundstock der Sittlichkeit; doch dürfe der nicht als System fertiger Begriffe aufgefaßt werden, die schon angeboren wären. Angeboren sei nur die psychische Organisation des Menschen, aus welcher eine Reihe von Bedürfnissen und Trieben entspringe . . . . . und weiter: „die Sittlichkeit ist den Individuen nicht eingeboren, aber der zum Gemeinschaftsleben prädisponierte, bestimmte Mensch erzeugt sie mit psychologischer Notwendigkeit und Gesetzlichkeit als eine überindividuelle Lebensregung, die zu einer objektiven Macht wird. In diesen Gedankengängen ist eine ziemliche Verwandtschaft mit den ethischen Prinzipien Maistres enthalten.

Den ethischen Individualismus gemäßigter Richtung vertreten die christlichen Ethiker, die antiken Ethiker, in der neueren Zeit sonst noch Spinoza, Leibniz u. s. w. Der ethische Universalismus unterordnet das Individuum der Gesamtheit, welche nicht als ein bloß individuelles Aggregat, sondern als primäre Einheit betrachtet wird, deren Realität ebenso groß, ja größer — weil aktualer, wirkungsreicher — als die der einzelnen Seele ist.

Ob es nicht ein gewisser ethischer Universalismus bei Maistre ist, was in seiner Lieblingstheorie von der Reversibilität enthalten ist? Es ist eine Art Altruismus, wenn wir es mit diesem neueren Namen bezeichnen wollen, was sich aus jenem von Maistre so besonders bevorzugten Gedanken der Reversibilität kundgibt. Das stellvertretende Leiden, als welches nach Maistres Idee das Leiden des guten Menschen im großen Menschheitsgeschehen gelten kann, kann als eine besonders heldenhafte Leistung altruistischer Gesinnung gekennzeichnet werden, wo es in diesem Bewußtsein getragen wird. Denn der Altruismus, wie er unter den modernen Schriftstellern, namentlich von Tolstoi vertreten wird, ist ja der besonders bewußte und gepflegte Wille zur Förderung des Wohles fremder Individuen und der darin empfundenen Freude.

Autorität ist eines der Stichworte, in die Paulhan die Philosophie Maistres zusammenfaßt — also ein Angelpunkt auch in seinen ethischen Anschauungen. In religiöser Beziehung ist dieser Begriff

in den beiden großen christlichen Konfessionen, im Katholizismus ja freilich ganz besonders, zu einer der brennendsten Fragen der Gegenwart geworden. (Vergl. Förster, Autorität und Freiheit.) Die Gefahr der Autorität ist Erstickung des Individualismus wie in sozialer so auch in ethischer Beziehung. Eine Gesellschaft hat aber natürlicherweise um so größeren Wert, je tüchtiger, selbständiger, kultivierter ihre Mitglieder sind. Es wird immer ein Ideal auch im ethischen Gemeinschaftsleben sein, die Harmonie zwischen dem Individualisierungswillen und der Autoritätsnotwendigkeit herzustellen.

Als echter Eudaimonist wird Maistre nicht charakterisiert werden dürfen — da aus seinen metaphysischen Auseinandersetzungen über Glück und Unglück in ihrer Verteilung an Gute und Böse hervorgeht, daß die Sittlichkeit als solche ihm überhaupt höchstes Strebungsziel ist; freilich ist das wahre Glück untrennbar mit sittlich gutem Handeln verbunden. Nur ist ihm die große Frage die — was ist wahres Glück? Und hier ist das Urteil der Menschen meist zu oberflächlich, zu sehr am Sinnlichen hängen bleibend.

Maistres Ideal einer Sittlichkeit ist das eines gläubigen Christen und steht darum noch höher wie jenes von der modernen Ethik aufgestellte: „Das ist der sittliche Endzweck menschlicher Tätigkeit, daß der „Idealmensch" die reine Menschlichkeit in einer idealen Lebens- und Gemeinschaftsordnung objektiviere." Nach Maistres Ethik aber sind die Menschen Gotteskinder mit dem Losungswort: werdet vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist! Sie berührt sich innig mit dem, was wir auch in unserer neueren Ausdrucksweise individualistischen Evolutionismus nennen: das eigene und fremde Ich so viel als möglich zu vervollkommnen, die Persönlichkeit zu fördern, ihre Anlagen und Kräfte auszubilden, damit möglichst viel Wertvolles aus ihr produziert werden kann — das ist oberste Maxim dieses Moralprinzips. Ist das nicht auch oberste Maxim der christlichen Ethik, die einzelne Persönlichkeit zur höchstmöglichen Gottähnlichkeit, Vollkommenheit zu führen? Denn in dem Wort Christi von dem unbezahlbaren Wert der Menschenseele ist ein für allemal der Ewigkeitswert des Individuums besiegelt. „Fördere, wie in Dir, so auch in anderen als Basis alles sittlich wertvollen Glückes das Gute oder den Wert der Persönlichkeit." Diese ethische Lehre von Lipps (ethische Grundfragen, S. 79) ausgesprochen, könnte ebenso gut Maistre verkündet haben.

Maistre prophezeit einmal eine Einheit der menschlichen Gesellschaft, die er heraufziehen sehe. Darin begegnen sich christliche Ethik und die ideale evolutionistische Ethik der Neuzeit, daß sie beide an der steten Schaffung und Bereitung einer höheren, universalen menschlichen Völkereinheit arbeiten, still und stetig in mählicher Aufwärtsentwicklung. Es ist die Idee einer universalen menschlichen Gemeinschaft, die sich über den einzelnen Gemeinschaftsverbänden erheben soll, nicht als Staat, sondern als große, einheitliche Kulturgemeinschaft, deren Entstehung, Wachstum, Entwicklung zu fördern zum sittlichen Zwecke wird und die als natürliches Ergebnis intensiver, allseits betätigter christlicher Ethik reifen müßte. Maistre und die bei uns sogenannte idealistisch-evolutionistische Richtung der Ethik treffen sich also in der Schlußbetrachtung des menschlichen Lebens und seines sittlichen Endzweckes. Eisler meint darum, der Endzweck der Vergeistigung des Menschen, des Herrschendwerdens der Vernunft in der menschlichen und durch sie auch in der äußeren Natur, kann nur noch metaphysisch weiter bestimmt werden. Es ist auch wahr — es wäre wie ein Abbrechen, das durch seine Plötzlichkeit nicht befriedigte, wollte man im möglichst hohen Kulturstandpunkt des Menschen seinen Endzweck schon erschöpft wissen. Kleidet die moderne Wissenschaft es auch in ihre Namen und Ausdrucksformen, es ist schließlich doch dem christlich metaphysischen Standpunkt der Maistreschen Ethik sehr enge verwandt, wenn der idealistische Evolutionismus so schließt: ist, wie wir anzunehmen allen Grund haben, die Weltentwicklung an sich ein unendlicher Prozeß der Geistesrealisierung, der Aktualisierung immer neuer geistiger, zweckvoller Potenzen zur Schaffung immer neuer Werte, so ordnet sich die sittliche Entwicklung der Menschheit dieser überhistorischen, überzeitlichen, überempirischen Weltordnung ein, und so erscheinen letzten Endes die Sittengesetze, ihrem Prinzip nach, als Ausfluß der Weltgesetzgebung, des göttlichen Weltwillens, in dem alles beschlossen ist und seine bestimmte Stelle, seine eigene zweckvolle Bestimmung hat. Es ist auch Programm Maistres, den Menschen als Bürger des Gottesstaates, als Angehörigen des idealen Vernunft- und Sittenreiches, sein Leben führen zu lassen.

Wo der kategorische Imperativ in die mildere Form übersetzt wird: handle so, daß der Zweck Deines Handelns in der Richtung des universalen Vernunftwillens liegt — so erhebt sich aber die weitere Frage, an der letzten Endes alles hängt: wer gibt dem einzelnen

die Kenntnis dieser „Richtung"? „Hier bedarf es einer früh einsetzenden Moralpädagogik, welche auf Grundlage der Wertung der Moraltatsachen durch die Ethik die Wege zum Richtigen weist. Auf diesem Gebiete ist noch sehr viel zu leisten." Gewiß — aber wenn man dann auf Försters Jugendlehre hinweist, so ist eben da ein Zeuge für den Standpunkt Maistres einer notwendigen transzendenten Begründung aller Ethik. Denn auch Förster, hervorgegangen aus der Gesellschaft für ethische Kultur, gibt auf Grund seiner praktischen moralpädagogischen Erfahrung im Vorwort zu seinem bekannten oben genannten Werk das Bekenntnis ab — ohne religiöse Begründung sei alle Moralpädagogik, — so wertvoll sie auch sich gestalten kann, dennoch unzureichend. Von dieser Einsicht wird auch ein Aufruf z. B. der italienischen Freimaurerschaft getragen gewesen sein, den sie an das italienische Volk vor einem Jahr versandt hat, darin die Nation gemahnt war, daß ohne feste ethische Grundlage in Familie, Schule und Volk keine gesunden Kräfte, kein wahrer moralischer Fortschritt erreicht werden könne, daß der Kultus der glorreichen Vergangenheit nicht genüge, es vielmehr notwendig sei, die hohen ethischen Ideale dieser Vergangenheit kraftvoll zu verwirklichen. (Vergl. „Münchener Neueste Nachrichten" 1911, 25. September.)

In dieser nämlichen ethischen Grundrichtung bewegt sich auch das Geständnis Lutoslawskis aus seiner eigenen Vergangenheit: „da ich mich der Philosophie widmete, fand ich, wie schwer eine Begründung der Moral ohne Offenbarung ist." (Vergl. „Hochland", IX., 1, S. 43).

Es war ein arges Mißverständnis des Evangeliums, wenn Ostwald in einer monistischen Sonntagsbetrachtung dem Christentum deswegen das Todesurteil gesprochen hat, weil es mit äußerlichen Forderungen und einem despotischen „Du sollst" an die Menschen herantrete, und so eine knechtische Moral kultiviere. Weshalb aber hat Christus seine Gleichnisse der Natur und dem schlichten Menschenleben entnommen, als anders, damit wir die Forderungen der Sittlichkeit als Gesetze des geistigen Lebens erkennen, die ganz ebenso gelten wie die Naturgesetze und deren Mißachtung sich gerade so natürlich und notwendig rächt, wie wir es bei diesen wahrnehmen? Es ist ja eine tiefe innere Verwandtschaft vorhanden zwischen den in der Natur und im Reiche des Geistes giltigen Gesetzen, von der gerade Maistre aufs tiefste überzeugt ist.

Einige präliminarische Fragen in Maistres ethischem System sollen ihre Beleuchtung finden: die Menschennatur in ihrer Beschaffenheit, die Lehre von der Erbsünde und seine Stellung zur Willensfreiheit.

„Von einem doppelten Gesetz ist unsere unglückliche Natur heimgesucht.“ (Du Pape I, 15). Maistre steht durchaus auf dem ethischen Standpunkt des Christentums in der Beurteilung der Menschennatur. Das wird besonders klar bewiesen durch seine warme Verteidigung der Lehre von der Erbsünde. Er sagt: wer diese traurige Menschennatur gehörig studiert hat, weiß es, daß der Mensch im Allgemeinen, wenn er sich selber überlassen ist, zu bösartig ist, um frei sein zu können. Darum bedürfe er der Stütze und eines gewissen Zwanges. Der göttliche Geist in uns ist durch die Neigung zu allen Sünden, die uns die Natur gegeben hat, wie erstickt. Aber dennoch bleibt es auch feste Ueberzeugung für ihn, die göttliche Weisheit habe den Menschen der Vervollkommnung fähig erschaffen. (IV., 279). Unzerstörbar wohne dem Menschen als Keim die Sehnsucht nach Wahrheit und Tugend inne. Er braucht nur die Befruchtung noch durch die Religion. (II., 383). »ce n'est pas qu' il ne porte en lui-même les germes inexstinquibles de la vérité et de la vertu: les droits de sa naissance sont imprescriptibles; mais sans une fécondation divine, ces germes n'écloront jamais, ou ne produiront que des êtres équivoques et malsains«. (V., 325).

Der Mensch war von Gott vollkommen erschaffen. Wenn er jetzt der Unwissenheit und dem Uebel unterworfen ist, so kann dies nur eine zufällige Herabwürdigung sein, die nichts als die Folge einer Sünde ist. Der Mensch fühlt, daß er gesunken ist, und dieses Gefühl ist zugleich der Beweis seiner Größe und seines Elends, seiner erhabenen Rechte und seiner unglaublichen Herabwürdigung. Der ganze Mensch ist nur eine Krankheit. Eine unbegreifliche Zusammensetzung zweier verschiedener und unvereinbarer Kräfte ist er; ein „mißgestalteter Centaur“, der fühlen muß, daß er das Resultat irgendeines unbekannten Frevels, irgendeiner verabscheuungswürdigen Vermischung sei, welche den Menschen bis in sein innerstes Wesen verdorben hat.

Erste Voraussetzung für das Verstehen der großen göttlichen Weltethik ist Maistre das Dogma von der Erbsünde, — ihm eine unumstößliche religiös-ethische Wahrheit — ohne deren Annahme das ethische Leben und Geschehen einfach unergründlich bliebe. Die Erb-

sünde hat die „Degradation“ des Menschen gebracht: „diese Sünde allein hat uns allem Elend dieser Welt unterworfen.“ „Die Erbsünde, die alles erklärt, und ohne die man nichts erklärt, wiederholt sich unglücklicherweise in jedem Augenblicke der ganzen Lebensdauer, wenngleich mehr als Sünde von sekundärer Art.“ (II., 61). Maistre ist sich des Mißtrauens und der Ablehnung bewußt, die schon seinerzeit von einem Teil der Philosophie gegen solche metaphysische Voraussetzungen erhoben wurde. Wie sie heute natürlich auch keinen Platz mehr hat in einer Weltanschauung, die sich in den Worten Ostwalds (auf einem Vortrag 1911 in München) zeichnet: „man müßte nicht fragen, wie das Uebel in die Welt gekommen, sondern, wie das Gute in ihr zur Erscheinung kam; und das Gute käme ausschließlich vom Menschen, von dessen Arbeit und Wissenschaft.“ Für Maistre aber ist die Erbsünde zur Erklärung des ethischen Weltganges unentbehrlich. „Ich glaube nicht,“ meint er aus seiner Ueberzeugung heraus, „daß Ihnen als Christ diese Vorstellung, sobald sie Ihnen nur gehörig wird entwickelt worden sein, etwas Ihrem Verstande Anstößiges haben könne. Die Erbsünde ist ohne Zweifel ein Geheimnis; wenn indes der Mensch es näher zu prüfen anfängt, so findet es sich, daß dieses Geheimnis, wie die anderen, einleuchtende Seiten hat, selbst für unsere beschränkte Erkenntnis.“ Die einleuchtenden Seiten dieses ethisch-metaphpsischen Dogmas werden z. B. interessant vom Standpunkt modern wissenschaftlicher Weltanschauung ans Licht gezogen in folgenden Ausführungen der „christlichen Welt“, des Organs der modernen liberal-protestantischen Richtung: „diese uralte Lehre von der Vererbung ist merkwürdiger Weise zugleich eine ganz moderne. Es mag befremden, mit Augustinus in einem Atem Darwin und Haeckel nennen zu hören. Und doch ist die naturwissenschaftliche Schwester der Erbsündenlehre die Lehre von der Vererbung der geistigen Eigenschaften. Alle Gerichtsverhandlungen der Gegenwart legen Zeugnis ab von der Verbreitung dieser Lehre. Bei jedem Verbrecher wird jetzt gefragt: wie waren die Eltern, liegt etwa nachweisbar in der Familie ein bestimmter Hang zu Laster und Verbrechen vor? Ist der Vater ein Trinker gewesen und welche Eigenschaften hatte die Mutter? Es mag wohl vorkommen, daß Uebertreibungen auf diesem Gebiete begangen und von den Aerzten und Naturforschern gerügt werden; aber unzweifelhaft ist es, daß die Vererbungslehre heute die breiteste Anerkennung findet.“ Auch durch

das Gebiet der Geisteskrankheiten hindurch wird auf das ernsteste von Vererbung geistiger Eigenschaften geredet.

Wohl bestehen Unterschiede, grundlegende Unterschiede zwischen der theologisch-philosophischen Erbsündenlehre Maistres und der naturwissenschaftlichen Lehre von der Vererbung geistiger Eigenschaften: „der Naturforscher redet überhaupt nicht von Sünde, sondern nur von Eigenschaften, ohne diese sittlich einzuschätzen, von Stärken, Schwächen und Veranlagungen. Und dann dehnt die heutige Naturforschung zumeist die Vererbungslehre, zusammenfallend mit der Entwicklungslehre weit über den ersten Vertreter der Menschheit aus und sucht eine ununterbrochene Linie von der niedersten Pflanze durch das Tierreich bis zum höchst entwickelten Menschen. Es mutet uns wahrhaft exorbitant an, wenn Lombroso so weit geht, in seinem Buche „der Verbrecher" den Versuch zu wagen, geistige Eigenschaften, die wir als rein menschliche ansehen, Reue, Liebe, Neigung für narkotische Genußmittel — bei Tieren, nämlich bei Pferden, Elephanten, Affen rc. nachzuweisen. Die naturwissenschaftliche Vererbungslehre sagt uns, daß das neuentstehende Individuum von beiden Eltern gleichmäßig beeinflußt wird und die charakteristischen Eigenschaften sowohl des Vaters wie der Mutter in sich vereint. Da nun auch wieder die Eltern die charakteristischen Eigenschaften der Großeltern in sich vereinigen und so weiter nach oben, so ergibt sich eine unendliche Reihe mit beständiger Vererbung . . . . ." „Es ist also eine interessante Tatsache, daß die Lehre von der Vererbung in der neuesten Zeit eine kräftige Unterstützung gefunden hat durch solch naturwissenschaftliche Beobachtung. Man wird der Erbsünde eine gewisse Großartigkeit der Anschauung und eine sehr wirkungsvolle Darstellung der Menschheitssünde nicht absprechen können. Sobald das Bedürfnis empfunden wird, die gesamte sündliche Menschheit als ein Ganzes zu betrachten, wird auch die Lehre von der Erbsünde als eine mögliche Fassung dieses Begriffes empfunden. Lehnt eine Individualbetrachtung diese Lehre ab, so kann eine Kollektivbetrachtung sie geradezu fordern. Es ist gewiß nicht zufällig, daß die größten christlichen Denker, wie Paulus, Augustinus und Calvin diese Lehre ausgebildet haben. Sie glaubten durch nichts besseres das Schuldbewußtsein vertiefen, durch nichts Wirkungsvolleres die Hoheit der göttlichen Majestät und die Herrlichkeit des Werkes Christi darstellen zu können als gerade durch das Dogma von der Erbsünde und der Erbschuld. Es liegt darin

eine gewaltige Energie des Erlösungsstrebens. Selbst die vielen geradezu unbegreifliche und fürchterliche Lehre, daß die vererbte Sünde zugleich als persönliche Schuld des Erben zu betrachten sei, hat nur diesen Zweck, das Sündenbewußtsein zu vertiefen. Es liegt in dieser Lehre eine psychologische Richtigkeit. Der einzelne kann sich als Glied einer Kette, als Erben einer Gesamtschuld betrachten, wie etwa Goethe es uns an der Person des Orestes zeigt. Auch heute noch kann unter Umständen der einzelne, wenn er ein sehr zartes Gewissen hat, sich als Träger einer Familienschuld auffassen, wenngleich er persönlich nichts dazu getan hat, diese Schuld aufleben zu lassen oder zu vergrößern." Selbst von freisinnig-protestantischer Instanz, wie die „Christliche Welt" sie darstellt, wird diese Erbsündenlehre, wie sie Maistre in geistreicher theologisch-philosophischer Spekulation in seine ethische Weltbetrachtung einreiht, als eine Auffassung anerkannt, die Wahrheitsmomente von gewaltiger Größe darbietet, und bis zu einem gewissen Grad auch von der modernen Naturwissenschaft unterstützt wird. Eine Lehre, die auch von allertiefster moralpädagogischer Wertung ist, weil sie eine eindrucksvolle Warnung vor der Sünde und ihren Wirkungen auf die Nachkommenschaft für die Eltern und Erzieher, ja für jeden Menschen enthält. Es ist von starkem Interesse, wahrzunehmen, wie eine lange Strecke hier die Wege Maistres mit den Wegen Schleiermachers und Ritschl's zusammengehen, eine lange Strecke — wenn man daran denkt, wie auch diese beiden modernen protestantischen Theologen und Ethiker von einer Gesamtschuld und Gesamttat oder von einem Reich des Bösen reden. Will ja auch Maistre mit der besonderen Durchführung seiner Gedanken über die Erbsündenlehre hinweisen auf das Moment der Einheit, der Solidarität, die die Menschheitsindividuen miteinander zu gemeinsamem Tun verbindet, zu gemeinsamer Schuld und gemeinsamer Sühne. Der einzelne wird nicht nur als einzelner, sondern auch als Teil einer Gesamheit, als Glied in einer Kette angesehen und begriffen.

Erbsünde und Erbschuld sind nach Zwinglis Vorbild eine Art Krankheit, Belastung oder Schwächung. Maistre stellt jede Sünde als Krankheit hin und jede Krankheit als Folgeerscheinung der Sünde. Alles Böse, alle Sünde ist ihm Trennung; so wird ihm auch die Erbsünde die allgemeine Krankheit des Menschengeschlechtes. „Die Erbsünde möchte uns heutzutage erscheinen," meint Paulhan, „wie ein Fall jener moralischen Vererbungslehre, welche die gegenwärtige

Wissenschaft so wahrscheinlich gemacht hat und die zu beweisen sie sich so sehr bemüht."

„Jedes Wesen," so rechnet Maistre weiter, „welches das Vermögen hat, sich fortzupflanzen, vermag nur ein ihm ähnliches Wesen zu erzeugen. Diese Regel leidet keine Ausnahme; sie gilt in allen Sphären. Ist nun ein Wesen herabgesunken, so wird seine Nachkommenschaft nicht mehr dem ursprünglichen Zustand dieses Wesens, wohl aber dem Zustand ähnlich sein, zu welchem dasselbe durch irgendeine Ursache hinabgesunken ist. Eine hitzige Krankheit pflanzt sich nicht fort; aber eine Krankheit, die die Säfte verdirbt, wird Erbkrankheit und kann ein ganzes Geschlecht verderben. Ebenso ist es mit den moralischen Krankheiten. Die Erbsünde ist (abgesehen von der theologischen Zurechnung) nichts als die Fähigkeit, alle Sünden zu begehen." Es ist wie ein bekräftigendes Schlußbekenntnis zu dieser Lehre, wenn Maistre erklärt: „Es gibt nichts, was so bewährt, nichts, was so allgemein, unter der einen oder anderen Form, geglaubt, nichts ähnliches, was so innerlich einleuchtend ist als die Theorie von der Erbsünde." (IV., 71.)

Die Willensfreiheit ist eines der heißest umstrittenen Probleme der Ethik geworden. Die beiden Strömungen des Determinismus und Indeterminismus geben der Ethik je nach dem Richtung und Begründung. Bis tief in das Justizleben, in die praktische Ausgestaltung der Ethik im Rechtsleben dringt die Wirkung dieser ethischen Kontroverse. Man nahm vor einigen Jahren mit nicht geringer Spannung den Vorentwurf zum deutschen Strafgesetzbuch in die Hand. Waren ja doch seit dem Beginn des letzten Viertels des vorigen Jahrhunderts auf strafrechtlichem Gebiete heftige Kämpfe geführt worden über das Problem der Willensfreiheit. Ist der Mensch in seinen Handlungen nicht frei, sondern derart kausal bedingt, daß er nach seiner individuellen Eigenart in Verbindung mit den Einwirkungen einer bestimmten Situation gar nicht anders handeln konnte, als er im einzelnen Falle tatsächlich gehandelt hat, dann könnte man ihn ja wegen dieser Handlungsweise nicht vergeltend strafen, denn „vergolten werden kann nur, was vermieden werden konnte". Die Begriffe der Schuld, der Verantwortlichkeit und der Strafe haben dann den Sinn, den man bisher mit ihnen verbunden hatte, völlig verloren. Es ist eine tief einschneidende Frage dies Problem der Willensfreiheit.

In Petersburg schrieb Maistre 1817 auch den Essay über die gallikanische Kirche. Dort spricht sich der Verfasser auch über diese Frage der Willensfreiheit aus, die ja durch die Hobbesche Philosophie auch seinerzeit brennend zu werden angefangen hatte. Maistre protestiert gegen die Aufstellung des englischen Philosophen, daß die Handlungsweise des Menschen Produkt einer Notwendigkeit wäre. Der Wille ist wohl im Menschen gebrochen (»brisée« IV., 67). „In der dritten Kraft — der Willenskraft — fühlt der Mensch wohl sich tötlich verwundet. Er weiß nicht, was er will; er will nicht, was er will; er will, was er nicht will; er möchte gern wollen. Er sieht etwas in sich, was nicht er selbst ist, und was stärker ist als er." Aber trotz dieser von Maistre bereitwillig zugestandenen Schwächung des Willens, wodurch so viel Raum für äußere und innere Bestimmungen und Einflüsse, mehr oder weniger leichte Nötigungen übrig bleiben, hält Maistre doch entschieden fest an der Freiheit des Willens. So sagt er klar: (IV., 200) die zeitliche Ordnung ist das Bild einer höheren Ordnung. Die Strafen werden nur durch die Verbrecher notwendig gemacht; jedes Verbrechen aber ist der Akt eines freien Willens. Ja so stark und unabhängig ist der menschliche Wille wieder, daß er, wenn auch nicht die Kraft, aber das Resultat der göttlichen Einwirkung vernichten kann. Denn in der heiligen Schrift sei es ausgesprochen, daß Gott Dinge wolle, die nicht geschehen, weil der Mensch nicht will. Unermeßlich also sind die Rechte des Menschen, und das größte Unglück für ihn ist, sie nicht zu kennen! „Bedenken Sie," ruft er aus, „was der Wille des Menschen im Kreise des Bösen vermag; er kann Gott entgegen sein. Was vermag aber dieser Wille, wenn er mit Gott wirkt? Wo sind da die Grenzen dieser Macht? Die Energie des menschlichen Willens setzt uns in der gesellschaftlichen Ordnung manchmal in Erstaunen und gar oft sagen wir: der Mensch kann alles, was er will." (IV., 279.) „Mag man den menschlichen Willen betrachten, wie man will, man findet immer, daß seine Rechte unermeßlich sind." (IV., 281.)

Es ist ein froher, kraftvoller, lebenerweckender ethischer Optimismus, der an eine gewisse ethische Richtung amerikanischer Idealisten unserer Tage erinnert: — der Wille im Menschen ist eine große Macht, die sozusagen Wunder wirken könnte, deren Wirkensbereich schier unbegrenzt ist!

Der Mensch denkt und Gott lenkt: es gibt kein Wort, das die Meinung Maistres über das Aufeinanderwirken der menschlichen

Freiheit und der göttlichen Vorsehung besser ausdrücken könnte. Seine Ethik nimmt einen Schwung zur höchsten Theodicee. Alles im Weltgeschehen ist durch einen höheren Willen gelenkt. Der Mensch bleibt frei in seinem Bereich, aber am Weltganzen kann er nichts ändern; das geht, wie Gott es will. Diesem göttlichen Gesamtwillen ordnet sich von selbst alles einzelne menschliche Geschehen ein, muß ihm dienen. »la prividence proportienne tousjours les moyens à la fin.« (I., 24). Das ganze Weltgeschehen ist eine ununterbrochen geübte Weltgerechtigkeit; das Universum ist mit dem gerechten Urteil erfüllt, deren ausführende Organe freilich voller Schuld sind. Trotz der Unzulänglichkeit der Menschen gehe die göttliche Gerechtigkeit ihren Gang, die jene menschliche Unzulänglichkeit ja von vorne herein als zählende Ziffer in ihre große Weltrechnung aufgenommen hat. Wie Carlyle glaubt auch Maistre an die alles bezwingende Macht des Guten und an die ausgleichende Gerechtigkeit auch schon in dieser Welt. Niemand kann von einem Unglück betroffen werden, das er nicht selbst verschuldet hat. Keine Macht des Himmels und der Erde kann den Missetäter vor Strafe schützen, sie ereilt ihn unfehlbar. Keine Handlung, und sei sie auch noch so unbedeutend, kann verloren gehen. Maistre ist von einem lebendigen Glauben an die göttliche Vorsehung durchströmt.

„Vorsehung" wurde von Hartmann als grausamer Hohn auf den Schmerz und das Elend des Daseins hingestellt. Aber jetzt ist nach Drews die Vorsehung der glänzende Stern der Zukunftsreligion, mit dem jede Religion steht und fällt. Wenigstens verkündet er im zweiten Teile seiner „Christusmythe" den Glauben an die Vernünftigkeit des Daseins, an die göttliche Bestimmung und Güte der Welt, und weit über Leibniz und Hegel hinaus erglänzt ihm die Harmonie des Universums, trotz den einzelnen Schattenrissen, trotz scheinbarer zufälliger Hemmungen, die der Weltprozeß hie und da erleidet. (Vgl. „Hochland" IX, 1, 85).

Geleitet vom edlen Bestreben, die göttliche Vorsehung auf bestmögliche Weise zu verteidigen, leugnet Maistre sogar die Möglichkeit, daß Gott den Menschen unbeschadet seiner Güte in einem rein natürlichen Stande hätte erschaffen können, in welchem er manchem Uebel unterworfen, dessenungeachtet aber zur Erreichung seines natürlichen Lebenszieles befähigt gewesen wäre. „Dabei verkennt er die Wahrheit, daß Leiden und leiblicher Tod samt einer relativen Schwäche

der Vernunft und des Willens zur natürlichen Losung des Menschen gehöre und gehören könne, ohne daß Gott ihm Leiden- und Todesfreiheit schulde." (Schmid.)

Mit einer Untersuchung über die große und ewige Klage über das Glück des Lasters und das Unglück der Tugend beginnt die »summa« seiner Philosophie, wie man die »Soirées« nennen könnte.

Besonders den großen Problemen der Theodicee wendet er sein Augenmerk zu. Alles physische Uebel ohne Ausnahme gilt ihm als Folge und Strafe der Sünde. Alle Katastrophen, welche dem Menschen Schaden bringen oder Krankheiten und der Tod selber, in welchen sie auslaufen, die Unwissenheit und eine dem Irdischen zugewandte Richtung des Willens sind Folge und Strafe der Sünde.

Die Erklärung der Verteilung von Glück und Unglück, wie sie rein irdisch betrachtet nie unserem ethischen Empfinden genügt, durch Zuhilfenahme ihrer Regelung in der Ewigkeit wird vom Cavalier in jener Abendunterhaltung ausdrücklich als gut bewiesen anerkannt. Aber, gewiß, man habe den Drang in sich, eine Begründung für diese Weltordnung zu suchen und als gegeben zu denken, die auch menschlich eine nur auf das Diesseits zunächst schauende Denkungsart wenigstens einigermaßen befriedigt. Ganz wird ja solcher Versuch einer Welterklärung nie gelingen; die letzte Hülle, in das innerste Getriebe der Weltordnung und göttlichen Gerechtigkeit zu schauen wird erst fallen, wenn das Wissen seine Zuflucht zum Glauben nimmt und sich erhellt durch die christliche Denkweise.

Hilty schreibt in seinen Briefen S. 162: „Vergeltung ist in weit höherem Grad vorhanden, als von oberflächlichen Beobachtern angenommen wird. Die ausschließliche Vertröstung auf eine zukünftige Abrechnung, bei welcher die Guten, in Abrahams Schoß sitzend, gleichmütig zusehen, wie die andern in der Hölle braten, befriedigt uns nicht ganz. Die jetzige Welt braucht andere Argumente, als die Zeit der Dordrechter Synode. Eine bloß autoritative Religion, die keine vernünftigen Gründe für ihre Sätze angeben kann, oder will, führt leicht zum Unglauben bei der nachfolgenden Generation. Die jetzige Menschheit verlangt von der Religion wahres Glück hier und dort. Es handelt sich nur noch darum, was das ist." Und er spricht den echt Maistreschen Satz aus: „Leiden ist eben kein Unglück — es ist nötig zu unserer Schulung. Die Menschen bleiben hoffnungslos mittelmäßig, welche nicht viel gelitten haben und haben vor allem

gar keinen Einfluß auf ihre Mitmenschen, welche leidend sind. Hätte Christus nicht gelitten, was wäre sein Leben für uns? Höchstens ein Idyll aus alten Zeiten, das nichts mehr helfen kann. Oft ist das Gefährlichste eine gewisse trostlose Oede und Langeweile des Lebens.

Wenigstens für viele tapfere Leute, die zuletzt das Leiden aus Temperament oder nach und nach aus Gewohnheit und Erfahrung steter Hilfe ziemlich leicht ertragen, bleibt fast unerträglich das Gefühl, daß es doch eigentlich keine Gerechtigkeit und namentlich keine Vergeltung auf der Welt gebe." Solcherlei ethische Seelenstimmung kommt Maistre in seinen theodiceeischen Darlegungen über das Uebel in der Welt, und das Leiden und das Unglück tiefverstehend entgegen.

Alle Religionen haben den Grundgedanken in sich: „daß man durch Leid zum Leben eingehe". Am wirkungsvollsten stellt sich dieser Grundgedanke in der christlichen Religionsgeschichte dar.

Warum es die Leiden auf der Welt gibt? Weil es die Freude gibt! sagt Maistre. Kein Spiel ohne Widerspiel im Leben! Kein Licht ohne Schatten, keine Tiefe ohne Höhe, keine Weite ohne Nähe — kein Glück ohne Schmerz. Es ist ein Maistrescher Gedanke, daß eine völlig befriedigte Seele in vollkommen gesundem Leibe — Stillstand wäre, Tod, daß da kein Leben mehr es gäbe, denn das Wesen des Lebens ist Bewegung und deshalb auch Gegenbewegung. Der Körper muß, weil sein Streben Gesundheit ist, Leid zu besiegen, die Seele, weil ihr Wille Glück heißt, Schmerz zu überwinden haben. Es ist die nämliche ethische Lebensweisheit, die hier zwischen Maistre und einem neueren französischen Dichter-Philosophen, Sully Prudhomme, besteht: nur des Lebens Prüfungen geben Schwung zu höherem Flug.

Hilty bemerkt: „Oft liegt die Anfechtung für einen Menschen darin, daß er sieht oder zu sehen glaubt, wie den Schlechten alles so gut von statten geht. Und er weist dann hin auf den 37. und 73. Psalm, worin ein lebenserfahrener Dichter aus seiner tiefen Lebensweisheit reichen Trost verkündet. Man brauche sich nur mit einem Merkzettel zu versehen, auf welchen man alle entgegengesetzten Beobachtungen eintrage, so werde man schon in einem Jahrzehnt eigenen Lebens diese Erfahrungen auch heute noch hundertfach bestätigt finden." (Glück, II., 59).

Nichts ist interessanter als Maistre in den Abenden von St. Petersburg zu sehen, wie er immer auf die elementare Frage zurück-

kommt, nach allen Seiten sie immer wieder von neuem prüft, die Frage nach dem scheinbaren Unglück der Guten und dem vermeintlichen Glück der Lasterhaften. Er sucht und sammelt, was andere an teilweisen Lösungen beigebracht. Sind die Guten unglücklich als Gute oder sind sie einfach dem Unglück unterworfen in ihrer Eigenschaft als Menschen nach den allgemeinen Bedingungen der menschlichen Daseinsweise? Das Glück des Verbrechers — ist es wohl ein Glück? Sind nicht Laster und Verbrechen als solche schon und durch sich ein Unglück, die Tugend aber das Glück selbst? Und dann: die Schuldlosigkeit der Menschen, existiert sie überhaupt? Sind wir nicht alle schuldig? Dann, wenn wir leiden, büßen wir da nicht für unsere Schuld und auch für die unserer Vorfahren, unserer Mitmenschen überhaupt?

Vielzuviel lassen wir — das ist durchgehends Meinung Maistres — sogar in den tiefsten ethischen Fragen und in Dingen, die man zu den Rätseln der Welt zu rechnen pflegt, viel zu sehr lassen wir uns durch Phrasen beeinflussen und durch eine Anschauung, die am Scheine haften bleibt. Eindringlich stellt er die Gewissensfrage: wer ist unschuldig? Gibt es einen unter uns Menschen? Unbegreifliche Torheit ist es, (IV, 185 ff.) gegen die Vorsehung auf Unfälle der Unschuld Argumente zu gründen; d e n n d i e U n s c h u l d e x i s t i e r t j a n i c h t. Wir sollten den Mut haben, unsere Herzen mit Leuchten zu durchsuchen, dann würden wir nur mit Erröten es noch wagen, die Worte Tugend, Gerechtigkeit und Unschuld auszusprechen. Fangen wir damit an, das Böse was in uns ist, zu untersuchen, blicken wir mutig hinab in die Tiefe dieses Abgrundes und wir müssen erblassen. Denn unmöglich ist es, die Zahl der Vergehungen zu ermessen, und unmöglich ist es uns, nach unserer mangelhaften Einsicht, zu wissen, in welchem Grade diese oder jene strafbare Handlung die allgemeine Ordnung verletzt hat und den Absichten des ewigen Gesetzgebers entgegen war. Wie viel wird uns kaum recht zu Bewußtsein kommen, was in unserer Handlungsweise unrecht war! Denken wir nur an jene furchtbare Vermischung und gegenseitige Teilnahme an den Lastern und Fehlern, die auch uns beflecken durch Ratschläge, die wir geben, durch das Beispiel, durch unsere Billigung, durch unsere Sprache! Welch vernünftiger Mensch wird ohne Zittern daran zu denken vermögen, wie verderblich er auf seinesgleichen gewirkt, und welche Folgen dieser traurige Einfluß gehabt haben kann? Denn selten

macht der Mensch allein sich schuldig; selten erzeugt ein Laster nicht noch irgend ein anderes.

Das „erkenne Dich selbst" überm Eingang jenes griechischen Tempels als Anfang alles Weltverstehens und aller Weltweisheit ist demnach auch Maistres Grundlage und Voraussetzung aller tiefer gehenden Kenntnis der großen Weltethik, wie sie sich in der göttlichen Vorsehung offenbart.

Wachsen bei tieferer Selbstbetrachtung im eigenen Bewußtsein die Sünden ins Endlose, so verschwinden die Tugenden mehr und mehr bei solch strenger, ehrlicher Selbstprüfung: „Wie würde uns eine Nachforschung erschrecken, welche die geringe Zahl, die Unechtheit und die Bestandlosigkeit unserer Tugenden zum Gegenstand hätte!"

Wie viel sind wir überhaupt bei unserem scheinbar sittlichen Empfinden beeinflußt von feinerer Selbstsucht: eine Handlung empört uns vielleicht weniger, weil sie schlecht, als schadenbringend ist! Wie unzuverlässig, biegsam sind unsere ethischen Urteile! Maistre weist hin auf das Beispiel des Duells in dieser Beziehung: schlagen sich zwei Menschen aus dem gemeinen Volk, jeder mit seinem Messer bewaffnet, so sind sie zwei Lumpen; verlängern Sie aber die Waffen und verbinden mit dem Verbrechen eine Idee von Adel und Unabhängigkeit, so wird es die Handlungsweise eines Edelmannes genannt. Und der Fürst, selbst von dem Vorurteil besiegt, kann nicht umhin, das gegen ihn selbst begangene Verbrechen, nämlich die mit dem Mord zugleich verbundene Gesetzesempörung und Verletzung selbst zu ehren. Nicht das Laster ist es, was wir oft fürchten, es ist die Unehre! Sobald die Meinung die Schande beseitigt, oder gar, was auch geschieht, die Schande in Ruhm verwandelt, so begehen wir das Laster frei und kühn und nennen uns Wunder wie gerecht. Maistre ist viel zu sehr von der objektiven, ewig giltigen Autorität und Norm der Sitte überzeugt, als daß ihm eine menschliche Meinung, sei sie noch so verbreitet, das Laster zur Tugend machen könnte. Was ist Tugend?, fragt er. Und eine tiefe Weisheit scheint es ihm, daß die Römer mit einem Wort Kraft und Tugend zugleich bezeichnet haben. Es gibt in der Tat — das ist seine ethische Ueberzeugung — keine Tugend ohne Sieg über sich selbst. Und alles, was uns nichts kostet, ist auch nichts wert. Und mit einer prächtigen ethischen Ehrlichkeit reißt er noch weiter von allem Scheintugendwesen den Schleier: nehmen wir, sagt er, unseren Tugenden alles hinweg, was wir dem Temperament, der

Ehre, der Meinung, dem Stolze, dem Unvermögen und den Umständen verdanken: was bleibt uns? Ach Gott, gar wenig! Er selbst fühlt sich bei solchen Blicken in sein Inneres wie ein Verbrecher, der sich zur Erde werfen und um Gnade bitten müßte.

Wenn es ausgemachte Wahrheiten gibt, so sind es auf ethischem Gebiete auch die: daß der Mensch durchaus nicht imstande ist, die Herzen zu richten; daß das Gewissen, über das wir am günstigsten zu urteilen geneigt sind, in den Augen Gottes schrecklich befleckt sein kann; daß es in dieser Welt gar keine unschuldigen Menschen gibt: daß jedes Uebel Strafe und der Richter, der uns dazu verurteilt, unendlich gerecht und gütig ist. Das sollte genug sein, um dem Walten der Vorsehung gegenüber wenigstens Schweigen zu lernen.

Er gibt dann eine feine Beobachtung wieder: gerade die Gerechten werden nie gegen die Vorsehung Klage erheben. Dabei erzählt er ein schönes Beispiel von jugendlicher Unschuld und edelstem Heldenmut. Ein junges Mädchen in Paris, das zu seiner Zeit schwer an Krebs erkrankt war und von diesem gräßlichen Leiden förmlich zerfressen wurde: das Mädchen wußte auf dem Krankenlager nie etwas anderes zu tun, als zu segnen, zu lieben und zu danken. Je näher eben der Mensch dem Zustand der Gerechtigkeit komme, dessen Vollendung unserer schwachen Natur auf Erden nicht angehört, desto mehr werde man ihn liebend und resigniert finden und fröhlich bis in die grausamsten Situationen des Lebens hinein. Sonderbar! ruft Maistre aus: es ist das Laster, welches über die Leiden der Tugend klagt! Es ist idealster Schwung in diesen ethischen Betrachtungen Maistres. Nicht der Gerechte und die Tugend leidet, sondern der Mensch; die menschliche Natur leidet und sie verdient es auch immer.

Damit kommen wir zum Schuld- und Strafbegriff Maistres. Jedes Verbrechen — weil es hätte vermieden werden können und mit freiem Willen begangen worden ist — zieht von selbst die Schuld nach sich.

Der Strafbegriff ist in der Maistreschen Ethik von tiefer Bedeutung. Kehrt ja immer, sobald sein Gedankenflug zur universellen Ethik, zur Theodicee sich erhebt, der Ausdruck seiner Ueberzeugung wieder: daß es schlechterdings die große Wahrheit in aller Ethik überhaupt sei, daß jedes Uebel, jeder Schmerz eine Strafe ist für irgend eine wirkliche oder geerbte Sünde.

Willensfreiheit ist ihm ja selbstverständliche Voraussetzung; so hat die Strafe bei ihm in erster Richtung *vergeltende* Bedeutung.

Jedes Verbrechen zieht unabweislich seine eigene Bestrafung nach sich. Bei dieser Betrachtung freut sich Maistre über die Anschauung Leibniz: wenn man auch von der tatsächlichen Bestrafung des Verbrechers durch Gott absehe, es liegen Naturgesetze in der menschlichen Natur vom Schöpfer eingegraben, nach denen jeder Lasterhafte ohne Weiteres der Henker seiner selbst ist. Glaube man dennoch, was so viel behauptet wird, daß die meisten Laster ungestraft blieben, so ist das in Maistres Augen nichts als Täuschung und die Gewalt des Vorurteils. Jedes Unrecht erzeugt Schuld: jede Schuld heischt unerbittlich ihre Sühne. Die Strafe ist Forderung der göttlichen Gerechtigkeit.

Den Wert der Strafe zerlegt Maistre im 5. Gespräch der Soirées (IV., 286) in die beiden Elemente: das vergeltende der Gerechtigkeit zugehörend und das bewahrende, medizinelle der Liebe. Auch unser Strafverfahren nimmt diese Unterscheidung in seiner Strafökonomie an: die Gerechtigkeit bestraft vergeltend den Schuldigen. Sie will ihn überdies aber auch bessern und das ist das Werk der Liebe. In diesen beiden Inhaltsbestandteilen des Strafcharakters liegt auch die tiefe moralpädagogische Bedeutung der Strafe. „Immer wird nur gestraft," versichert Maistre, „um zu bessern." Jede Strafe ist nur ein Arzneimittel. Das Böse soll ausgerottet werden, das ist der Zweck jedes Strafverfahrens.

Diese ganze Frage um den ethischen Wert der Strafe im Leben des einzelnen und der Völker ist auch gerade in unseren Tagen zu einer aktuellen geworden, darüber viel geschrieben wird. Man wird die Richtungen bei dieser Streitfrage charakterisieren dürfen mit den zwei Fragen: soll die Strafe Sühne sein? oder bloß Verhütungsmittel, in diesem Falle überhaupt keine „Strafe" mehr? Einer unserer besten Pädagogen und Ethiker, Förster, spricht in einem Vortrag, den er zu München am 4. Februar 1909 gehalten hat, von einer pädagogischen Unentbehrlichkeit der Strafe und einer Vertiefung derselben, die kommem müsse. Wir haben dabei folgende Gegensätze, sagt er, auf der einen Seite die Vertreter der strengen Strafvergeltung, die sich sogar dagegen wehren, daß man das Strafmündigkeitsalter hinaufrückt, und auf der andern Seite die amerikanische Richtung, welche die Jugend von jeder Strafe befreien und an Stelle der Strafe die Verhütung setzen will. Es ist als ob er Maistre aus der Seele spräche, wenn er ausführt: ich möchte die Behauptung aufstellen, daß diese amerikanische Methode eine außerordentliche Gefahr bedeutet.

Es ist gewiß berechtigt in dieser Anschauung, daß sie darauf hinausgehen will, die Methode der Strafe gegenüber den jugendlichen Verbrechern zu reformieren und den ganzen Strafbetrieb zu vertiefen. Aber es ist von allergrößter Bedeutung, gerade für die Jugendlichen, daß sie die Folgen ihrer Fehler, und mögen sie noch so sehr nur aus Leichtsinn begangen worden sein, auch fühlen. Es ist die größte Wohltat, die man solchen Menschen erweisen kann, wenn man ihnen die Verantwortlichkeit für ihre Handlungen zum Bewußtsein bringt, wenn man sie fühlen läßt. Es klingt wie eine nach hundert Jahren ausgesprochene Rechtfertigung der Maistreschen Anschauungen über die Strafe und ihre Bedeutung, wenn Förster konstatiert: die heute viel geschmähte staatliche Strafe, diese Maßnahme zur Wahrung des Ansehens der Rechtsformen, ist keineswegs aus dem bloßen Vergeltungssystem entstanden; sie ist nicht bloß ein atavistischer Rückgang. Es spricht bei der Aufrechterhaltung der Strafe etwas Tieferes mit, und damit berührt Förster einen eminent Maistreschen ethischen Gedanken — das Verlangen nach Buße und Sühne, das aus der tiefsten moralischen Empfindung des Lebens kommt. In der Orestie des Aeschylus findet man dargestellt, wie dieses Festhalten an der Vergeltung die wohlwollende Absicht der Sühne verfolgt. Es ist das Verlangen des Menschen selbst nach Reinigung von einer Schuld, das den Wunsch nach Sühne erklärt. Aehnliche klärende Anschauungen gibt der nämliche moderne Ethiker wie einen Kommentar zu Maistres Gedanken über die Strafe in seinem Buch: Schuld und Sühne, München, Beck 1911. Förster hat völlig recht darin, daß in dem wissenschaftlichen Kampf um den Verbrecher und das Strafproplem wir gegenwärtig in einem großen Durcheinander angelangt sind. Er will in der Strafe keine „Humanität ohne Charakter", aber auch keinen „Charakter ohne Humanität". Schärfe gegen die Tat, Humanität gegen den Täter. Wollen die Modernsten „Erziehung statt Strafe", so betont der Züricher Ethiker, hier ganz einig mit Maistre gehend, die „erziehende Kraft unantastbarer objektiver Ordnungen". Notwendigkeit und Wert der Strafe hängt natürlich ab von der Stellung zum Schuldbegriff. Und in dieser Frage bekommt Maistres Anschauung eine schöne Unterstützung durch den schon öfter genannten modernen Ethiker Hilty (Glück, II., S. 5). „Es lebt in jedem Menschen mit unerbittlicher Realität ein Gefühl, daß es Pflicht und Schuld gibt und daß die Schuld der Pflichtvergessenheit nicht bloß folgt, sondern

innewohnt, und sich in ihren Wirkungen mit mathematischer Sicherheit über das Haupt des Schuldigen ergießen muß, wenn sie nicht durch irgend ein Mittel abgewendet wird, das nicht bloß eine philosophische Betrachtung sein kann." Als solche Abwehrmittel gibt Maistre des Oefteren an: Persönliche, sittliche Besserung und das Gebet. „Versuche es," fährt Hilty weiter, „wenn Du es wagst, Dich durch bloße Negation von diesen ehernen Grundfesten aller menschlichen Existenz loszusagen. Es gibt Deiner Entschließung zum Trotz dennoch eine Pflicht, einen rechten Weg in jeder Handlung, ja in jedem Gedanken Deines Lebens, und wenn Du ihn nicht gehst, so ist es eine Schuld. Jenseits von Gut und Böse ist kein Ort auf Erden außer dem Irrenhaus, dem heute viele, oft recht begabte Menschen und nicht bloß zufällig nicht entgehen. Der menschliche Geist verfällt in Irrsinn, wenn er im Ernst die Anerkennung dieser Wahrheit an sich zu beseitigen unternimmt."

Maistres Ethik erhebt sich zur grandiosen Theodicee, wo er auf die tief empfundenen Fragen des Uebels in der Welt zu sprechen kommt, des Glücks und Unglücks, des Leidens, der Sühne und Genugtuung — kurz die ganze Frage der göttlichen Weltgerechtigkeit. „Jedes Uebel ist eine Strafe." Das ist ethisches Axiom für ihn. (IV., 200). Es ist sehr gut und recht, läßt er den Senator versichern (IV., 234), sogar sehr philosophisch, es als Nationaldogma aufzustellen, daß jede Geißel des Himmels eine Strafe sei; darin seien auch alle Völker und Zeiten einig gewesen. Wenn auch die Anwendung im einzelnen Falle nicht angehe, im Allgemeinen dürfe man doch sicher sein, daß jedes physische Uebel eine Strafe sei. Die Geißeln sind bestimmt, uns zu schlagen; und wir werden geschlagen, weil wir es verdienen. Die Unschuld kann dem Uebel vorbeugen, das Gebet kann es abhalten — das sei ein „großes Prinzip" für seine ethische Weltanschauung. Das Gebet, erklärt er in diesem Zusammenhang, ist nichts anderes als ein Streben des vernünftigen Wesens, gegen die Wirksamkeit des Typhon, den Inbegriff alles Uebels und aller irdischen Plage.

Das Uebel ist aus sich selbst erwiesen. Es ist überall und vorzüglich in uns. Unter allen Voraussetzungen, die man nur erdenken kann, um seinen Ursprung zu erklären, ist keine für den gesunden Verstand so befriedigend als der Glaube: daß das Uebel als erbliche Folge einer ursprünglichen Versündigung sich darstellt. Ein anderes

Mal bemerkt er über diesen Ursprung des Uebels: das Uebel kommt von einer gewissen Trennung, die man nicht zu erklären vermöge. (V., 162). Das Uebel wäre nicht da, wenn die vernünftige Kreatur durch den Mißbrauch ihrer Freiheit es nicht nötig gemacht hätte. Wir selbst machen alle physischen Uebel notwendig. Wie die Strafen Gesetze der Gesellschaft sind, so sind die Uebel Gesetze der Natur. Eine andere Beleuchtung der Existenz des Uebels gibt Maistre dann im Hinweis auf den eminent göttlich pädagogischen Beruf aller Art des Leidens. „Ich glaube auf Seele und Gewissen," versicherte er, „daß, wenn der Mensch in dieser Welt frei von jeder Art des Unglücks lebte, er zuletzt so sehr verwildern würde, daß er alle himmlischen Dinge, ja selbst Gott, ganz und gar vergäße. Niemand kann so unglücklich sein, als der, der niemals das Unglück gekostet hat: denn ein solcher Mensch könnte nie seiner selbst gewiß sein, könnte nie wissen, was er wert ist." Leiden sind für den Tugendhaften, was Gefechte für den Soldaten: sie vervollkommnen ihn und häufen seine Verdienste. Man sollte so weit kommen, Gott zu danken, daß er uns leiden lasse. Da es gar keinen Gerechten auf dieser Welt gebe, sei es nur ein besonderer Zug von Gottes Güte, daß er in dieser Welt schon strafe anstatt in der anderen dann auf eine viel furchtbarere Weise. Etwas hervorragend Natürliches in der göttlichen Weltethik, soweit sie sich in die Ewigkeit erstreckt, erscheint ihm die Lehre vom Fegfeuer. „Diese Lehre ist das Dogma des gesunden Verstandes."

Setzt Gott den besseren Menschen mit dem Unglück in Kampf, so reinigt er ihn von früheren Schulden, bewahrt ihn vor zukünftigen und zeitigt ihn für den Himmel.

Es ist überall, wie man sieht, der ganze erhabene Gedankengang der christlichen Theodicee und der christlichen Anschauungsweise, über den rettenden, heilenden, läuternden Beruf, den das Leiden an uns betätigen soll.

Es ruht in jedem Menschen das Böse latent. „Die Gelegenheit macht den Bösen nicht, sie manifestiert ihn nur," bemerkt Maistre im 9. Gespräch anschließend an eine solche Bemerkung Plutarchs. Wo das Leiden nicht eine Strafe, da ist es dann ein bewahrendes Heilmittel, um den Ausbruch einer seelischen Krankheit zu verhindern. „In der sinnlichen wie in der höheren Ordnung ist das Gesetz das nämliche und so alt wie das Uebel: das Heilmittel gegen alle Unordnung ist der Schmerz."

Maistre kennt die häufige Klage: daß die Gottlosen in dieser Welt oft so glücklich und die Gerechten unglücklich seien; aber nichts ist so wahr, versichert er, als die entgegengesetzte Behauptung. Man könne, ohne gerade jede Sünde schon gleich im nächsten Augenblick gestraft zu fordern, doch die Wege der Vorsehung, selbst in der zeitlichen Ordnung rechtfertigen. Man könne nur vom Glück des Lasters sprechen, weil man nicht wisse, was Glück oder Unglück ist. Es ist schon ein Widerspruch in den Worten selber vom Glück des Lasters und dem Unglück der Unschuld zu reden; das hieße so viel wie sagen, die Armut sei reich und der Ueberfluß arm. Das Glück ist ein Gefühl, keine materielle Tatsache. Es besteht nicht in einem Bankkonto, oder einem Landgut, oder einer hohen Stelle, oder einer reichen Frau. Man kann erfahrungsgemäß bei all dem tief unglücklich sein, und unser Herr sagt ganz mit Recht: „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden litte an seiner Seele." Denn nicht das ist wahres Glück, überhaupt nie von Leid, Unheil, Mißgeschick heimgesucht zu werden. Solche Anschauung über das Glück bleibt zu sehr an der Oberfläche. Maistre spottet über den eingebildeten Gerechten, von dem die Menschen gern möchten, daß er durchaus leidenslos sein müße: es müßte ihm gar kein Unfall passieren, der Regen sollte ihn nicht naß machen, der Mehltau ehrerbietig an den Grenzen seiner Aecker Halt machen, und vergäße er zufällig seine Türe zu verriegeln, müßte nach Anschauung jener naiven Menschen Gott einen Engel mit flammendem Schwert davorzustellen schuldig sein, damit nicht etwa ein glücklicher Dieb das Geld des Gerechten entwendete! Das Glück darf nicht allein in äußeren Gütern und Umständen gesucht werden. Maistre eignet sich Berthiers ethischen Gesichtspunkt an — es gebe schon auf Erden kein anderes Glück als das in der Tugend begründete. Die Menschen, die das Wort des Lebens empfangen haben, wandeln auf dem Wege des Glückes, auch wenn sie allem zeitlichen Elend preisgegeben wären. „Wenn ich die Jahrbücher der Welt durchgehe," so schreibt jener Berthier einmal, „so finde ich nirgends Glück als bei denen, welche das liebliche und leichte Joch des Evangeliums getragen haben; die Vorschriften des Herrn und das Wandeln nach demselben geben einen Zustand der Ruhe, der Zufriedenheit und des Vergnügens, welcher alles Gefühl übersteigt, und noch mitten in sonstigen Trübsalen bestehen bleibt." Das ist völlig auch Maistres Anschauung über die

in den Menschenseelen unverlöschlich ruhende und sich geltend machende göttliche Ethik. Oft ist, was uns Glück scheint, schreckliche Strafe. Die schwerste Täuschung, der wir immer in unseren tieferen ethischen Betrachtungen über Glück und Unglück auf der Welt uns ergeben, verbirgt sich in den falschen Vorstellungen von dem, was wir Güter und Glück heißen. Der Mensch weiß nicht, was ihm zuträglich ist. Scheine auch die Tugend manchmal weniger Talent als das Laster zum Erwerb von Reichtum und Aemtern zu besitzen, ist sie auch ungeschickter zu Intriguen, so ist das nur besser für sie. Eine Segnung soll man für keine Ungnade nehmen. Nie sollten wir das Laster beneiden um seinen traurigen Gewinn, die Tugend hat einen ganz anderen. Der Friede im Herzen: das ist der köstliche Schatz, ist die Gesundheit der Seele, die Wonne des Lebens, die alles ersetzt, und durch nichts in der Welt ersetzt werden kann. Eine unbegreifliche Verblendung nennt es Maistre, daß man dies oft nicht zu beachten scheint. Ein gutes Gewissen ist der unzertrennliche Gefährte der Tugend und dies ist einer der lieblichsten Genüsse des Lebens. (Soirées de St. Petersbourg, 3 entrt.) Das ist der Gipfelpunkt des Glückes: jeden Tag vor dem Schlafengehen sagen zu können, ich habe den Tag nicht verloren; die Gewißheit zu haben, irgendetwas Gutes getan zu haben, und am Morgen zu erwachen mit neuen Kräften, um noch besser zu werden. Gott hat alles Glück in der Tat den Menschen gegeben, die er vor Sünden bewahrt oder davon befreit hat. Ein unaussprechliches Glück hat Gott an die Ausübung der Tugend geknüpft.

Mit der Kehrseite dieses ethischen Problems verhält es sich nicht anders. Auch der Begriff Unglück wird von uns meist falsch gefaßt; nur ein Unglück gibt es für Maistre: die Sünde und die aus ihr sich gebärende Schuld. Den Gottlosen kann er sich darum nicht anders vorstellen als umgeben von nagenden Sorgen, von blassen Krankheiten, von schimpflichem und frühzeitigem Altern; von Furcht und Dürftigkeit; erfüllt von falschen Freuden des Geistes und einem beständigen inneren Krieg; rächende Furien hausen in ihm, Melancholie, Schlaf des Gewissens und Tod. (IV., 182).

Mit den beiden Grundaxiomen löst sich für Maistre leicht diese große Frage der Vorsehung und der im Universum waltenden göttlichen Ethik: kein Mensch wird je als Gerechter bestraft, sondern allemal als Mensch; niemals leide also die Tugend in der Welt. Die menschliche Natur vielmehr ist es, die leidet und das Leiden verdient.

Das zweite Axiom ist dies: das größte zeitliche Glück ist überhaupt nicht dem tugendhaften Menschen versprochen, kann ihm nicht versprochen sein, sondern der Tugend. Daß die Ordnung schon in dieser Welt sichtbar und untadelhaft sei, dazu genüge es in der Tat, daß die größere Masse von Glück der größeren Masse von Tugend im allgemeinen anheimfalle.

Zum Problem des Bösen kann man, sagt Paulhan, bei Maistre wertvolle Elemente finden, um es zu studieren. Jede Trennung ist ihm etwas Böses, das Böse ist die Negation des Seins. Das Wesen alles Bösen schält Paulhan in folgender Zerlegung heraus: »La fausseté, l'erreur, le mal sont un désaccord, désaccord entre une opinion et l'experience, entre la croyance de l'un et la croyance l'autre, entre un acte et un principe, entre les sentiments qui luttent dans des individus différents . . . .« Diese Anschauung ist mit Maistreschem Geist geimpft. »Le mal est le schisme de l'être, il n'est pas vrai.« Ein großer Teil der Maistreschen Philosophie ist in diesem einzigen Wort verborgen — »et cette partie là est bonne« bezeugt Paulhan. Und wie wieder eine Bestätigung von anderer Seite klingt es, wenn Eisler schreibt: alle wahre Theodicee muß darin gipfeln, daß das Schlechte, Unrichtige, Ueble in der Endlichkeit, Beschränktheit, Bedingtheit des Einzelnen wurzelt, dessen Wille zum Leben im Konflikt mit fremden Willenseinheiten notwendig das Bewußtsein des Uebels erzeugt; in der Vereinzelung, Individualisierung, welche immer die Opposition gegen anderes bedingt, liegt etwas wie eine Schuld, die gebüßt werden muß und die dann auch zum Untergang des Individuums führt (wie das schon Anaximander begriffen hat). Uebrigens, bemerkt einmal Hilty in seinen neuen Briefen S. 215, ist das Nachdenken über den Ursprung des Bösen und den Grund, welches es ursprünglich hatte, unnütz. Wir können aber sicher annehmen, daß Gott darüber eine viel großartigere Ansicht habe als wir, annähernd vielleicht so, wie Göthe versuchte im Eingang zum Faust es auszusprechen. Gott will jedenfalls die freie Entschließung der menschlichen Seele zum Guten; kein Reich der Furcht oder des Zwanges. Deshalb muß das Böse möglich bleiben und die Menschen müssen es versuchen können einerseits ob sie mit demselben glücklich werden können, was erfahrungsgemäß nicht der Fall ist, anderseits ob es mit Gutem überwunden werden kann. Daher sagt auch ein tiefsinniges Wort aus dem Anfang der Bibel, jede Sünde verlange

nach ihrer eigenen Ueberwindung. Es herrscht wirklich volle Gesetzmäßige Logik in der Welt; jede Ursache hat ihre Wirkung und jede Wirkung ihre Ursache. Was Maistre immer wieder betont, stellt auch Hilty fest: nichts Böses geschieht, ohne daß nicht mit logischer Notwendigkeit eine Strafe daraus unmittelbar hervorgehe, und nichts Gutes, ohne daß es nicht sicher einen Segen mit sich bringe. Auch das ist ganz wahr, was Huxley sagt: it is better for a man to go wrong in freedom, than to go right in chains.

Nach der Existenz des Bösen in der Welt bleibt noch die Sehnsucht nach der Erlösung hievon. Das Mittel dazu ist Maistre die Sühne. Und hier erfaßt sein ethisches Denken die tiefsten Bewegungen und Geschehnisse der Menschen. In den Prinzipien seiner Erlösungs- und Sühnetheorie spricht der Christ aus ihm und die ganze Eigenart seiner Persönlichkeit.

Der Erlösungsgedanke, der im Tode des Gottessohnes seine grandioseste Verwirklichung gefunden hat, wiederholt sich nach ihm Tag für Tag in den kleinen Leiden der Menschen. Der Unschuldige leidet für den Schuldigen und bringt ihm dadurch Erlösung. Sühne, Erlösung, Opfer, Substitution — das sind die Kapitäle, mit denen Maistre sein ganzes weltethisches Gebäude abschließt. Erlösung und Sühne wird im Opfer und in den Schmerzen der Menschen geleistet, sodaß Maistre bei Betrachtung des Weltgeschehens der berühmtgewordene Vergleich aufsteigt, der sich für ihn zur festen These formt: daß die Erde ein Riesenopferaltar ist, auf dem jeder Lebende sein Opfer bringen muß (la terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans sure, sans relâche, jusqu' à la consumation des choses jusqu' à l'exstinction du mal, jusqu' à la mort de la mort).

Ein Hauptmittel zur Wiederherstellung und Vollendung des durch die Sünde gestörten Naturstandes der Menschheit ist für Maistres ethisches Denken das Opfer. Dieses ist ihm wesentlich Blutopfer wie er besonders in der Abhandlung: »Eclaircissement sur les sacrifices« des Näheren ausgeführt hat. Sie wurde seinem Hauptwerke, den „Abendstunden" als Anhang beigegeben. Die animalische Seele, so wird hier gesagt, liegt im Blut, ist also Blutseele, und als solche das Leben des Fleisches; das Fleisch aber gelüstet wider den Geist und dessen Gesetz gemäß dem Zeugnis der Vernunft und der hl. Schrift. Der Mensch ist ursprünglich schon sünden- und schuldbehaftet worden

durch dieses im Blut wirkende, gegen das Gesetz des Geistes sich erhebende Prinzip der animalischen Seele und hat durch dieses über die Menschheit Fluch herabgezogen. Es ist ein der Menschennatur eingeborener Glaube, weder durch Vernunft noch durch Torheit erfindbar, daß das sünden- und schuldbehaftete, fluchbeladene Blut nur wieder durch Blut — besonders unschuldig vergossenes Blut — stellvertretende Sühne finden könne und diese Blutsühne sei eben das Opfer. Dieser Glaube beherrschte das ganze Heidentum trotz aller Verunstaltungen, sodaß er nicht bloß in Tier-, sondern auch in Menschenopfern zum Ausdruck gebracht wurde. Ueber eine solche Grundidee (»idée universelle et fondamentale« V., 346) konnte sich, versichert Maistre, das Heidentum unmöglich täuschen; über eine solche Grundidee, wie die der Opfer, d. h. der Erlösung durch das Blut. Daß das Menschengeschlecht durch Blut erlöst werden mußte und könnte, drücke sich im ganzen Heidentume aus. Doch ging man in der Irre in der Art des Blutes. Vom Fall des Menschengeschlechtes hatten wohl alle Völker eine mehr oder minder deutliche Ahnung; das Bedürfnis und die Natur des Heilmittels bekannte jedes Volk. »Telle a été constamment la croyance de tous les hommes«. Mag auch dieser Glaube auf verschiedene Art sich geäußert haben, »mais le principe paraît tous jours«. (V., 346).

Insbesondere findet man alle Nationen über die wunderbare Wirksamkeit des freiwilligen Opfers der Unschuld, welches sich selbst als ein Sühnopfer der Gottheit weihe, in Uebereinstimmung. Zu allen Zeiten haben die Menschen der Unterwerfung des Gerechten, welcher die Leiden hinnimmt, einen unendlichen Wert beigelegt. „Die Menschen haben niemals daran gezweifelt, daß der Unschuldige für das Verbrechen genugtun könne.“ (V., 125). Dieser Gedanke hätte nie im Menschen entstehen können, wenn nicht Gott selbst ihn eingepflanzt hätte.

Es ist Maistres über alles hochgeschätzter, ethischer Gedanke der sogenannten Reversibilität, der gegenseitigen Substitution, der sich ihm aus der metaphysischen Solidarität der Menschheit ergibt. Weil alles Uebel nach Maistres innerem Fühlen von einer gewissen Trennung herkomme, hänge die Rückkehr zum Guten von einer gewissen Kraft ab, die uns ohne Unterlaß gegen eine gewisse ebenso unbegreifliche Einheit hintreibe. Die Reversibilität rühre eben von dieser Einheit her. Sie ist das große Mysterium des Universums, das alles erklärt. Diese gegenseitige Zurechnung und Genugtuung,

die die Menschen als Glieder einer unzertrennbaren Einheit sich mit ihren Leiden einander leisten, diese Stellvertretung in fortwährender gegenseitiger Opferung, diese Reversibilität ist eine Tatsache, ein Glaube — versichert Maistre — der den Menschen ebenso natürlich ist als das Atemholen; und dieser Glaube wirft das hellste Licht auf die Wege der Vorsehung in der Regierung der moralischen Welt. Die Tragweite und Bedeutung dieses Gedankens erklärt er selbst am Ende des 10. Gespräches: fragt ein Schuldiger, warum die Unschuld in dieser Welt leidet, so ist die treffendste und ergreifendste Antwort darauf: die Unschuld leidet für dich, wenn Du es willst. Das ist der eigentliche Inhalt des Reversibilitätsgedankens. Die Unschuld kann für den Schuldigen zahlen. Eine allgemeine Lehre, die so alt ist wie die Welt, sei diese Lehre von der Substitution, der stellvertretenden Leidensfähigkeit der Unschuld zu Gunsten der Schuldigen. (V., 123).

Die Idee der Stellvertretung war ein dem Judentum z. B. wirklich geläufiges Axiom. Schon in der berühmten Prophetenstelle vom „leidenden Gottesknecht" (Jesaias 53) kommt sie klar zum Ausdruck und im 4. Kapitel des Ezechielbuches kehrt sie wieder. Daß sie sich in der Folgezeit lebendig erhalten hat, lehren uns verschiedene Stellen der Machabäerbücher und des Josephus. Auch noch in der nachchristlichen jüdischen Theologie spielt das stellvertretende Leiden der Gerechten eine große Rolle, besonders aber wird dem Tode des Gerechten eine unvergleichliche sühnende Kraft zugeschrieben. Für Maistre gründen sich die Opfer als allgemein verbreitete Hauptbestandteile des Gottesdienstes auf das in seiner Wurzel für ihn unbezweifelbar wahre Gesetz der Substitution. Diese Lehre ist ihm (V., 304) „ein hinreißendes Dogma". »Devant ce dogme en traînant la raison demeurait aussi impuissante que le sentiment.« »Dogme de la substitition, dont la vérité est incontestable, et même innée dans l'homme. (V., 306).

Das System des Altertums in der Frage und Lehre der Substitution ist ausgesprochen im Platos Euthyphron: dort sagt ein Mensch, der im Begriffe ist, vor Gericht gegen seinen Vater eine schreckliche Anklage vorzubringen, zu seiner Rechtfertigung: man sei gleicherweise befleckt, ob man ein Verbrechen selbst begehe, oder den, der es begangen, in Ruhe leben lasse; deshalb wolle er durchaus seine Klage fortsetzen, um zugleich seine eigene Person und die des Schuldigen zu entsühnen. Von dieser Stelle sagt Maistre: »ce passage exprime

fort bien le système antique, qui, sous un certain point de vue fait honneur au bon sens des anciens.« (V., 309). Oft und oft kommt Maistre auf diese großzügige Idee der Stellvertretungsmöglichkeit im ethischen Leben und Weben und Leiden der Menschen zurück. Es gibt eine hübsche Bestätigung, wenn einer unserer besten Ethiker, Förster, sich zu diesem schönen Grundgedanken der Reversibilität bekennt, indem er, sprechend von der Ethik des Familienlebens und der Familientradition, schreibt: „Höchste Standhaftigkeit ist es, fremde Schuld schweigend zu ertragen und von fremder Schuld unbefleckt zu bleiben. Unendlich viel höher aber ist es, fremde Schuld schweigend durch eigenes Leid zu sühnen und fremde Sünden durch eigenes Tun wieder gutzumachen. Ueber solchem Beginnen leuchtet das Geheimnis des Agnus Dei." Und er überträgt diesen Grundgedanken der Maistreschen Ethik in feiner Weise in das tägliche Leben: wo in einem Hause Menschen sind, die sehr laut einhergehen, da müssen andere sein, die ganz leise schreiten. Und wo in einem Hause Menschen sind, die unrein leben, da müssen andere sein, die sich schneeweiß bewahren. Wo der Fluch des Leichtsinns in einer Familie waltet, da muß wenigstens ein Mensch sein, der blutrot wird, vor Scham über die Seinigen, und der eine Leuchte wird in der Welt des Gewissens. Und wo aus einem Hause die Raubsucht und die Selbstsucht in die Welt gegangen ist, da muß auch eine Seele wach werden, die das alles durch ein Vorbild unerschöpflicher Liebesgröße zu sühnen sucht. Wie viele von unseren Sünden müssen von anderen Menschen wieder gut gemacht werden, für wieviele Schuld, die wir begingen, müssen andere büßen, und da wollten wir nicht begreifen, daß auch wir die Sühne für fremde Schuld auf uns zu nehmen haben? („Hochland" IX, 1, S. 113).

Es sind sehr beachtenswerte und tiefe Ideengänge, die aus dieser Ethik Maistres zu uns sprechen.

c. Maistres Rechts-, Staats- und Sozial-Philosophie.

„Die Rechtsphilosophie macht die Rechtsidee zum Gegenstand der Reflexion, um aus der Erkenntnis des Wesens, des Sinnes und des Zweckes des Rechts eine tiefere Einsicht in die Bedeutung des positiven Rechtes zu gewinnen, um einen festen Wertmaßstab zur Beurteilung des bestehenden Rechtes und Fingerzeige zur rationellen Weiterbildung desselben zu haben, zur Ausgestaltung im Sinne des

„richtigen Rechtes", der möglichsten Annäherung an die Rechtsidee. Sie hat die allgemein giltigen Prinzipien des Rechtes und der Rechtsinstitutionen, zugleich auch das der Rechtsentwicklung immanente Ziel;" so umschreibt Eisler in seiner kritischen Einführung in die Philosophie die Aufgabe der Rechtsphilosophie. (S. 339.)

Das Rechtsmoment spielt in den philosophischen Anschauungen Maistres keine geringe Rolle. Denn man kann ihm — will man schon ihn einer besonderen philosophischen Disziplin zuteilen — am ehesten als Rechts- und Staatsphilosophen bezeichnen.

Er bewegt sich in seinen Gedankengängen in den spekulativ konstruktiven Gleisen des metaphysischen Verfahrens, von dem die nichtkatholische moderne Rechtsphilosophie meist abgekommen ist, da sie sich zum sogenannten kritischen Verfahren gewendet hat. Diese letztere Richtung der Rechtsphilosophie geht dem ja durchweg realistisch begründeten Zug des Geisteslebens unserer Zeit folgend, von der Erfahrung aus, studiert vermittels psychologischer Untersuchung die Natur des Rechtsbewußtseins und sucht so die Motive des Rechtslebens genauer zu ergründen.

Mit dieser empirisch psychologischen analysierenden Methode verbindet sich die historische Betrachtung. Doch kann diese wiederum eine Vorarbeit sein zur Gewinnung der Rechtsprinzipien auf dem Wege historischer Besinnung. Ist so die Rechtsidee erkannt, so wird von ihr aus erst wieder das konkrete und positive Rechtsleben beleuchtet, beurteilt. Dieses methodische Verfahren der neueren empiristischen Richtung in der Rechtsphilosophie hat sicher seinen Wert durch die mannigfache kritische Sichtung, die dadurch herbeigeführt wird.

Aber Maistre ist mit seiner Rechtsphilosophie doch nicht veraltet. Jede Rechtserfahrung setzt doch den Rechtsbegriff schon voraus. Denn wenn man nicht schon vorher weiß, was Recht ist und zum Rechtsgebiet gehört, kann man nie eine durch Erfahrung gegebene Erscheinung als Rechtserscheinung behandeln und aus ihr den Rechtsbegriff herleiten. Die Rechtsvergleichung, herbeigeführt durch historisch kritische Betrachtung, ist ja ohnehin bloß Vorarbeit; es begegnen sich die Anschauungen des Staatslexikons der Görresgesellschaft (Band IV, S. 436) mit der Anschauung Maistres, wenn dort als richtige Methode zur Bestimmung des Rechtsbegriffes die Befragung des allgemeinen Bewußtseins bewiesen wird. Das allgemeine Bewußtsein

darf man vielleicht mit dem »sens commun« gleichsetzen, der für Maistre so große beweisende Kraft besitzt. Es ist immer wieder betonter Standpunkt Maistres, daß das Recht seine wesentliche Objektivität niemals in menschlicher Willkür, sondern nur in einer über den Menschen stehenden Ordnung begründet haben kann. Das natürliche Rechtsgefühl, Religion und das Gewissen vermitteln die Erkenntnis dieser höheren Ordnung.

Wie wir nach der Verschiedenheit der gesetzgebenden Autorität, aus welcher die Gesetze unmittelbar hervorgehen, natürliche und positive, göttliche und menschliche Gesetze unterscheiden, so auch natürliches und positives, göttliches und menschliches Recht. Das natürliche Sittengesetz bildet das natürliche Recht im objektiven Sinn. Alles natürliche Recht ist für Maistre auch göttliches Recht, weil es eben von Gott als dem Urheber der vernünftigen Natur stammt.

Positiv ist jedes menschliche Recht. Die Aufgabe des Rechtes ist eine wesentlich soziale. Was für den physischen Organismus des Menschen das Knochen- und Sehnengerüst ist, das soll für den moralischen Organismus des sozialen Körpers das Recht und die Rechtsordnung sein. Das Recht ist ein Prinzip der Stabilität und des gesicherten Bestandes für den sozialen Organismus im Ganzen und in seinen Gliedern.

Richtung und Ziel jeder Rechtsordnung ist etwas ihm wesentlich unverrückbar gegebenes. Was der durch das ewige Vernunftgesetz gebotenen sozialen Ordnung widerstreitet, ist eben hiedurch unfähig, ein Recht zu sein. Im 8. Gespräch der Soirées bemerkt hierüber Maistre: „ich begreife ganz wohl, wie ein menschliches Gesetz ungerecht sein kann, wenn es ein göttliches, geoffenbartes oder eingeborenes Gesetz verletzt. Der Gesetzgeber der Welt ist Gott."

Es kann kein wirkliches Recht geben, das nicht in irgendeiner Weise schließlich aus Gott stammt. Das ist durchwegs rechtsphilosophische Anschauung Maistres. Das Recht erscheint nach seiner Bestimmung ähnlich wie die Sittlichkeit als ein Bestandteil der von Gott mit Notwendigkeit gewollten Weltordnung. Nur dieser kommt es zu, die Menschheit auch in ihrem äußeren gesellschaftlichen Dasein der Heiligkeit und Weisheit Gottes gemäß zuordnen und in dieser Ordnung zu erhalten. Zu diesem Ende die Menschen einzeln und in ihrer Gesamtheit einer bindenden Rechtsordnung unterwerfen, ist daher eine an sich ausschließliche göttliche Funktion. Diese Rechtsentwicklung

des Staatslexikons ist auch durchaus Maistres Gedankengang in dieser Frage.

Das „Naturgesetz“ ist ein göttliches und promulgiert sich auf dem Weg natürlicher Erkenntnis in jedem vernunftbegabten Geschöpfe. Es war eine Berufung der Menschheit zur Teilnahme an der göttlichen Rechtspflege und Weltordnung, wenn dann Gott den sozialen Autoritäten legislative Gewalt mitteilte. Diese Autoritäten haben, jede in ihrem Bereich, die Ermächtigung und den Auftrag, die natürlich gegebene allgemeine Rechtsordnung auf die jeweiligen konkreten Verhältnisse im Besonderen anzuwenden oder auch im Geiste und in der idealen Richtung der natürlichen Gesetzgebung dieselben nach Erfordernis der Umstände durch rein positive Bestimmungen materiell zu ergänzen. Darauf gründet sich nach der christlichen Weltanschauung die gesamte menschliche Gesetzgebung, das menschliche Recht. Es ist eine von Maistre oft und oft ausgesprochene rechtsphilosophische Maxim, was das oben genannte Staatslexikon (IV., 440) programmatisch verkündet: „es kann kein Recht (Rechtsgesetz) geben, das nicht ein Ausfluß einer gesetzgebenden Autorität wäre, entweder der göttlichen unmittelbar oder einer menschlichen mit göttlicher Ermächtigung.“

Die Rechtsphilosophie kommt dann zu den Aufstellungen, die man in besonders betonter und streng durchgeführter Art bei Maistre finden kann: jedes menschliche Recht bedarf, um wirklich Recht zu sein, d. h. um für die Gewissen eine rechtlich verbindende Kraft in Anspruch zu nehmen, einer doppelten objektiven Legitimation — einer formellen und einer materiellen. In erster Beziehung muß es von einer zuständigen Autorität und innerhalb der Grenzen ihrer von Gott verliehenen Ermächtigung ausgehen; in letzterer Hinsicht muß es seinem Inhalt nach der objektiven Gerechtigkeit und dem wesentlichen Ziel der von Gott gewollten Rechtsordnung entsprechen oder wenigstens nicht widersprechen. Es ist daher jeder rechtsverbindlichen Wirkung unfähig, wenn es offenbar der Gerechtigkeit oder einem gleichzeitig verpflichtenden Gottesgesetz widerstreitet — wie in obigem Zitat Maistres klar ausgesprochen ist. Darum auch spricht Thomas von Aquin (summa theol. II. 1 qu.) einem Gesetz, das jeder inneren Verwandtschaft mit dem natürlichen Gesetz entbehrt, das Urteil: non erit lex, sed legis corruptio.

Die objektive Giltigkeit und der wesentlich sittliche Charakter des Rechts liegt in seinem idealen Zweck und seinem Ursprung be-

gründet. Nicht höher kann die Rechtsordnung sanktioniert werden, nicht heiliger und tiefer begründet als wenn sie uns als die von Gottes heiligem Willen ausgehende sittliche Ordnung selbst erscheint, wenn auch das nicht nach ihrem ganzen Umfang, sondern speziell nur in Beziehung auf den Bereich der objektiven Gerechtigkeit. Hierin erblickt auch die gegenwärtige christliche Rechtsphilosophie das unterscheidende Merkmal des Rechtsbegriffes im Sinne des Christentums gegenüber jedem anderen vom Christentum absehenden Rechtssystem. Der gemeinsame negative Charakter all dieser neueren rechtsphilosophischen Systeme, die von christlichen Grundgesetzen absehen, besteht eben in der Ablösung des Rechtes von jedem über den Menschen stehenden Gottesgesetz. Solche Negation ist Maistre geradezu unverständlich und verabscheuungswert. Für ihn fällt und steht alle Rechtsautorität mit ihrer Herleitung und Begründung aus und in einem übermenschlichen göttlichen Ursprung.

Alle modernen Rechtsphilosophien, soweit sie von christlicher Begründung absehen, bergen gewisse Gefahren in sich: entweder wird das Recht, wenn nach Kantischer Begründung angesehen, zu einer mechanischen Zwangseinrichtung herabgewürdigt, einzig zur Lösung des Problems, die individuelle Freiheit als Selbstzweck allen gleichzeitig zu ermöglichen; oder es wird nach dem Hegelschen Staatsbegriff der pantheistisch vergötterte Staat zu einer Art Tyrannis gemacht, indem er zur Quelle alles Rechtes wird und dann ist die persönliche individuelle Freiheit samt dem persönlichen Gewissen der Staatsangehörigen leicht einer mit Macht ausgerüsteten menschlichen Willkür preisgegeben; oder es kommt die gesamte Rechtsordnung auf einen vulkanischen Boden, wird jeder dauernden übermenschlichen festen Fundamentierung beraubt dadurch, daß sie nach Darwin und Spencer als Ausfluß des aus dem Entwicklungsgesetz sich ergebenden Utilitarismus erklärt wird.

Der christliche Rechtsbegriff ist für Maistre nicht nur das von Gott gesetzte sittliche Fundament aller menschenwürdigen organischen Gesellschaftsordnung, sondern ist ihm zugleich der mächtigste Schutzwall für die persönliche Würde und Freiheit des Menschen gegen die Anmaßungen jedweder menschlichen Willkür. Folgerichtig geht ihm aus diesem christlichen Rechtsbegriff auch die christliche Staatsidee hervor.

Ein Grundproblem der Rechtsphilosophie ist die Frage: ist alles Recht etwas historisch gewordenes, relatives, vom besonderen

Volks- und Zeitgeist Abhängiges, gibt es also nur positives Recht, welches einzig und allein im Gesetzeswillen des Staates und der Gesellschaft seinen Grund und seine Norm hat — oder besteht auch irgendwie ein allgemein giltiges, absolutes, in der menschlichen Natur oder in der Vernunft als solcher gründendes Recht, ein Idealrecht, das als oberster Wertmaßstab für die Beurteilung der Richtigkeit des bestehenden Rechtes gelten kann?

Die einen anerkennen ein besonderes Natur- oder Vernunftrecht als Grundlage des positiven Rechtslebens. Das ist die gesamte christliche Rechtsphilosophie (in unserer Zeit besonders zu nennen: Hertling, Kathrein, Gutberlet), Maistre selbst in entschiedenster Art.

Die anderen sehen im Recht ein bloß staatliches Gesetz bezw. ein Ergebnis des Machtwillens herrschender Gesellschaftsklassen, während wieder andere geneigt sind, eine die positive Rechtsentwicklung leitende, ihr immanente allgemeine Rechtsidee anzunehmen.

Der Begriff des Naturrechts ist jetzt, besonders in den Kreisen der Juristen, recht verachtet.

Auch in der Sitte kann schon das, was später sich als Recht differenziert, als Potenz enthalten sein. Die Sitte wird definiert als habituell gewordene Einheit des sozialen Verhaltens, und ist Ausfluß des Gesamtgeistes, für den einzelnen eine objektive Macht, die er verehrt und fürchtet, je älter, eingewurzelter und bewährter sie ist, je mehr sie sich im Dunkel der Vergangenheit und der religiösen Ueberlieferung verliert. (Eisler S. 344). Es ist das eine Ideenfortführung, die sofort an Maistres Gedankeneinrichtung erinnert. Auch ihm ist ja der Gesamtgeist, der »sens commun«, eine objektive Macht, eine hohe zuverlässige Instanz, daran die persönliche Vernunft sich halten, an der sie sich orientieren kann und soll. Und wieder laufen auch Maistres Anschauungen in der Richtung, wie Eisler sie zeichnet: „daß nämlich die Sitte und damit die tiefste, letzte Begründung der ersten Rechtsbegriffe nicht aus planmäßiger Ueberlegung hervorgegangen, sondern organisch, aus Trieben, Instinkten und Bedürfnissen, entsprungen ist, wozu dann freilich noch die verschiedenen Erfahrungen und Zwecksetzungen sich gesellen. Mögen die Sitten verschiedener Völker noch so verschieden sein, immerhin bleibt ein Grundstock, der überall gleich ist, auf dem eben das überall gleiche primitivste Gemeinschaftsleben sich aufbaut."

Hertling definiert in seinem kleinen aber gehaltreichen Schriftchen: „Recht, Staat und Gesellschaft" das Recht als „die Norm des Gemeinschaftslebens, die in der sittlichen Ordnung wurzelnd, in gewissen obersten Grundsätzen als bloßes Vernunftgebot zur Einschränkung des Freiheitsgebrauchs verpflichtet, in allen Einzelbestimmungen dagegen ein zeitlich und räumlich bestimmtes menschliches Gemeinwesen voraussetzt, innerhalb dessen sie gilt, weil sie von der dazu berufenen Autorität festgestellt ist." (S. 61).

Es geht in die tiefsten Tiefen rechtsphilosophischer und der Gesamtweltanschauungen, wenn man nun weiter fragt, wer ist die Quelle des Rechtes, die Instanz der Entscheidung, was Recht ist? Die Fragen der Souveränität und Autorität, für die nach der einen strengen konservativen Seite hin Maistre geradezu Klassiker genannt werden könnte, werden locker. Stets war der Machtwille einzelner und noch mehr herrschender Gruppen und Klassen an der Rechtsbildung beteiligt, und ist es in unserer Zeit der Parlamente erst recht. Aber wann wird das Gesetz zum Recht? Ist es ohne Weiteres, wenn von autoritativer Seite verkündet, schon Recht? Dieser Anschauung ist Maistre. Die Autorität macht Gesetz und Recht. Maistre spannt die Machtvollkommenheit der Souveränität denkbar hoch wenn er in seinem Werk »Du Pape« die kühne Aufstellung macht: „kraft der bloßen Gesellschaftsgesetze ist jede Souveränität ihrer Natur nach unfehlbar; selbst die hohen Gerichtshöfe genügen dieser Prärogative, ohne welche keine Regierung möglich sein würde." Ein unwidersprechliches Prinzip nennt er diese These. Etwas weiter bestätigt er in dem nämlichen Werke seine eben ausgesprochene rechtsphilosophische Anschauung in dieser Formulierung: „alles führt uns auf die großen feststehenden Wahrheiten zurück: es kann keine menschliche Gesellschaft geben ohne Regierung, keine Regierung ohne Souveränität, keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit; und dieses letztere Privilegium ist so absolut notwendig, daß man gezwungen wird, die Unfehlbarkeit selbst bei den weltlichen Souveränitäten (wo sie nicht ist) vorauszusetzen, oder zu gewärtigen, daß die Gesellschaft sich auflöse." (Du Pape, I. Band, 19. Kap.)

Unsere Zeit mit dem Zug zur demokratischen Souveränität verficht gerne die These, daß das Gesetz doch erst zum Rechte wird durch seine Aufnahme in den Gesamtwillen, durch seine Annahme

seitens der Gemeinschaft. Dazu ist interessant, die Anschauung Maistres über die Rechtsbefugnisse des Parlaments zu vernehmen, wie er sie in dem schon genannten Werke kundgibt: „Die Parlamente sind Mitgesetzgeber bis zu dem Augenblick, wo sie sich vom Monarchen trennen. Ihre Macht, ihre Giltigkeit, ihr moralisches und gesetzgeberisches Dasein hängt von dem den Vorsitz führenden Regenten ab. Die Parlaments-Befugnis wird in dem Augenblick nichtig, es selbst aufrührerisch — wenn es ohne ihn handelt. Und in dem Augenblick, wo die beiden gesetzgebenden Gewalten, Regent und Parlament sich trennen, vereinigt sich die ganze Fülle der legislativen Gewalt in der Person des Regenten." Das Gesetz selber ist freilich über dem König... dadurch wird der Begriff der Monarchie nicht geschwächt, sondern im Gegenteil ergänzt und unter Ausschließung aller Willkür zum höchsten Grad der Vollkommenheit gebracht. Die beiden Erzfeinde des Rechtes sind Willkür und Unverstand. Erstere mehr auf Seite der Autorität, letztere mehr auf Seite der Masse, für die das Recht gegeben. Maistre spricht einmal einen edlen Gedanken in dieser Beziehung aus: »qu'il faut prêcher sans cesse aux peuples les bienfaits de l'autorité et aux rois les bienfaits de la liberté«. Es sind notwendige Entwicklungsfolgen, die natürlich sich ergeben, das Ueberlebte den veränderten sozialen und kulturellen Verhältnissen nicht mehr entsprechende, unzweckmäßig gewordene Recht schließlich trotz aller Beharrungstendenz der Rechtsinstitution dem besseren, tauglicheren weichen zu lassen. Begreiflicher Weise zu sehr zurückgeschreckt von den schrecklichen Auswüchsen jäher rechtsphilosophischer Uebergangserscheinungen seiner Zeit hat Maistre diesen natürlichen Fortschritt nnd diese Entwicklungsnotwendigkeit vielleicht zu wenig erkannt und zugegeben. Wie in allen übrigen Beziehungen des menschheitlichen Strebens erfolgt natürlich auch die Entwicklung des positiven Rechtes nicht in beständigem Fortschritt, es geht nicht ab ohne zeitweiligen Stillstand oder gar vorübergehenden Rückschritt. Es darf nichts Recht werden, was die echte Kultur der Menschheit zu hemmen oder zu schädigen geeignet ist. Recht und Moral stehen in beständiger Wechselwirkung. Solche Wechselwirkung besteht aber auch zwischen dem Recht und der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Kultur, sodaß die Rechtsidee und ihre konkreten Formen die übrigen Kulturideen und ihre Formen sowohl beeinflußen als auch von ihnen beeinflußt werden können.

Von jenem Rousseau'schen »contrat social«, den Maistre aufs heftigste perhorresciert, sagt auch Eisler (S. 350): gewiß ist die Lehre, Gesellschaft und Staat seien durch einen Vertrag zustande gekommen, im strengen historischen Sinn unhaltbar. Aber etwas ist an dieser Lehre doch richtig: es läßt sich vom Standpunkt des entwickelten Rechtsbewußtseins das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit nach Analogie einer Konvention betrachten, der zufolge der einzelne seine Aktionsfreiheit einschränkt und regelt, soweit es das soziale Zusammenleben erfordert. Dafür hat dann, so nötigt die Rechtsvernunft weiter zu schließen, die Gemeinschaft als solche auch Pflichten gegen ihre Mitglieder. Hertling gibt in seinem oben genannten Büchlein über diese Vertragstheorie Rousseaus folgendes Urteil ab: Rousseau hat von einem Naturzustand gesprochen, aus dem die Menschen freiwillig heraustraten, um sich durch einen Vertrag, den »contrat sozial«, zu einem bürgerlichen Gemeinwesen zu verbinden. Das konnte so verstanden werden als handle es sich darum, den Hergang zu schildern, durch welchen der Staat ursprünglich entstanden sei. Von einem solchen Hergang aber wissen wir nichts. Kein glaubhaftes Zeugnis der Geschichte führt in eine Periode zurück, in welcher die Menschen ein idyllisches Dasein führten, bis sie sich zu einer gegebenen Zeit — man weiß nicht warum? — dazu entschlossen, dasselbe mit der Prosa eines bürgerlichen Gemeinwesens zu vertauschen. Hertling bestätigt dann vollkommen die Betrachtungsweise Maistres, indem er konstatiert: „Die Geschichte kennt den Menschen nur als Mitglied einer Gesellschaft, eines Staates oder doch einer staatähnlichen Gemeinschaft." Er stimmt dann der vorhin ausgesprochenen Anschauung Eislers bei, da er weiter zugibt: Vertragsschließung könne ganz wohl in der Entwicklung der Staaten eine Rolle gespielt haben, nur niemals so, daß sie den ersten Anfang bezeichnet hätten, der auf einen staatlosen Zustand erfolgt wäre. Bei solchen Verträgen hat es sich nur darum gehandelt, die Form des staatlichen Lebens zu ändern oder eine bestimmte Richtung desselben vorzuzeichnen, niemals aber dasselbe allererst wie eine neue Erfindung zu begründen, auch nicht bei Gründung von Kolonien, die man am ehesten geneigt sein könnte, als Beispiele hiefür anzurufen. Aber die Stifter derselben brachten ja die Begriffe von sozialer Gliederung und staatlicher Ordnung schon aus der alten Heimat mit samt der Erkenntnis von der Notwendigkeit, daß der einzelne sich der Gesamtheit unterwerfe und dem im Namen derselben

handelnden obersten Organe Folge leiste. Es ist zudem von den Vertretern der Vertragstheorie ganz falsch, nur von vertragschließenden Individuen zu reden, da es ja nie isolierte Menschheitsatome hat geben können. Der Mensch hat sein Dasein und seinen Bestand nur in und durch die erste Gemeinschaft — die Familie. Die ist das ursprüngliche soziale Gebäude.

Von Vico angeregt, verfolgt Maistre die Rechtsbildung im Zusammenhang mit der Sprache und der Religion gern bis in die graueste Vorzeit zurück; so in der Schrift über die Opfer und dem Abschnitt über die Geschichte des Priestertums in dem Werke vom Papst.

Die Staatsphilosophie ist innig mit der Rechtsphilosophie verbunden; sie hat die Idee des Staates, seinen Ursprung, seine Bedeutung, Zweck und Wert desselben zu untersuchen.

Maistre ist Anhänger jener Staatsrechtschule, deren Staatsbegründung in theologischen Gedanken und Folgerungen liegt. (Bonald, Stahl). Seine Rechts- und Staatslehre findet sich im Hauptkern schon niedergelegt in den »Considérations sur la France«, die 1796 in Lausanne erschienen. Das Werk enthält in nuce schon alle anderen späteren Rechts- und staatsphilosophischen Gedanken Maistres. Während des Aufenthaltes in der nämlichen Stadt wurde noch ein anderes Werk, schon dem Titel nach den hauptsächlich staatsphilosophischen Inhalt verratend, entworfen, doch erst nach dem Tode des Verfassers herausgegeben: »êtude sur la souveraineté«. Weiter kommt für diesen Teil seiner philosophischen Gedanken noch in Betracht der in Petersburg 1810 herausgegebene »Essay sur le principe génerateur des constitutions politiques«, und der zweite Band seines berühmten Werkes »Du Pape«.

„Das Wunderbarste in der allgemeinen Ordnung der Dinge ist das Handeln der freien Wesen unter der göttlichen Hand. Freiwillig Sklaven, handeln sie zugleich freiwillig und mit Notwendigkeit; sie tun wirklich, was sie wollen, aber ohne den allgemeinen Weltenplan stören zu können. Jedes dieser Wesen bildet den Mittelpunkt einer Tätigkeitssphäre, deren Durchmesser nach dem Belieben des höchsten Geometers verschieden ist, der dem Willen freieren oder engeren Spielraum gewähren, ihn hemmen oder lenken kann, ohne seine Natur zu verändern." Das ist der feste, intransigente Standpunkt Maistres. Die Pioniere der Revolution gehen überall vom Menschen aus, er von Gott. Auf Gott, auf das in ihm wurzelnde ewige Ge-

setz, baut er, wie die physische, so auch die moralische und politische Ordnung. Von Gott leitet er den Ursprung der Familie, der Gemeinde, des Staates, der Kirche her. Der ewige, der unendliche, der höchste Herr und König hat nicht abgedankt, sondern führt noch jetzt in dem ganzen menschlichen Gesellschaftsleben das höchste Regiment. Von ihm stammt jede Autorität und Souveränität, von ihm die Verschiedenheit der menschlichen Individuen und Stände, der gesellschaftlichen Faktoren und Beziehungen. Wie er die Fürsten einsetzt und krönt, so straft und rächt er auch ihre Vergehen; er straft die Völker wie die einzelnen, indem er sie ihren rebellischen Gelüsten überläßt. Ein Seitenstück zu den Considérations bildet die Schrift »Essay sur le Principe« . . . in 66 kurzen Paragraphen drängt er hier seine Staatstheorie in einen übersichtlichen Abriß zusammen. Auch hier tritt er wieder hauptsächlich dem Grundirrtum der sogenannten Philosophen entgegen, welche alle gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse a priori aus bloßen Begriffen konstruieren wollten, und darum immer vom „Menschen" in abstracto redeten. Er macht sich dann über die oberflächlichen Schöngeister des 18. Jahrhunderts lustig, die meinten, eine Verfassung lasse sich eben so leicht zurecht machen wie eine Ode oder Tragödie, „ich glaube, es hat keinen Jüngling von einigem Talent hervorgebracht, der nicht beim Verlassen des Kollegs gleich drei Kunststücke lieferte: ein neues Kinderspiel, eine Verfassung und eine Weltanschauung." Maistre war von einem zu tiefen Ernst in seinen staatsphilosophischen Betrachtungen erfüllt, als daß ihn nicht eine gewisse Leichtfertigkeit bei Beurteilung der schwersten sozialen Probleme tief in der Seele hätte verletzen müssen. Die Könige sind gleichsam die Incarnation des Volkes. Die Souveränität ist von Gottes Gnaden: das ist erster Grundsatz in seiner gesamten staatsphilosophischen Anschauung. Der contrat social ist ihm, wie schon einmal berührt, eine leere Einbildung. Auch die verschiedenen Verfassungsformen, unter denen die Souveränität hervortritt, sind keine bloß willkürlichen Gebilde. Sie sind ebenfalls von Gottes und nicht von Volkes Gnaden. Sie wachsen aus der Natur der Völker und ihren moralischen, physischen und geographischen Beschaffenheiten und Verhältnissen heraus, die samt und sonders das unmittelbare Werk des allschöpferischen und alleitenden Gotteswillens sind, wenngleich sie mehr oder minder auch kraft menschlicher Zustimmung und Uebereinstimmung zustande kommen und deklariert

werden können. Wie die Sprachen nicht durch willkürliche Uebereinkunft gebildet und fortgebildet werden, so auch nicht die Staaten und ihre Verfassung. Die heiligen Bücher zeigen uns den ersten König des auserwählten Volkes als gewählt und gekrönt bei unmittelbarer Dazwischenkunft Gottes, und die Annalen aller Völker des Universums weisen ihren Regierungen denselben Ursprung zu und führen die Reihenfolgen ihrer Fürsten zuletzt in mythischer Zeit auf wunderbare Intervention Gottes zurück. Es steht geschrieben: „ich bin es, der die Könige einsetzt und durch mich regieren sie." Dieses Wort der heiligen Schrift ist für Maistre die magna charta der Souveränitätsrechte des Königs, ist ihm nicht bloß ein Wort der Kirche, nicht bloß eine rednerische Metapher, es ist buchstäblich einfach unangreifbare Wahrheit, ist ein Weltgesetz. Für bestimmte Völker kann die despotische Verfassungsform ebenso natürlich und legitim sein, wie für andere die demokratische, aristokratische oder monarchische.

Es hat dieser Souveränitätsbegriff „von Gottes Gnaden" gerade in unseren Zeiten viel Streit entfacht. Ganze politische Weltanschauungen trennen sich an dieser Frage. Ist der Souverän von Gottes oder von Volkes Gnaden? Gustav von Schmoller, der bekannte Berliner Nationalökonom, äußert sich in dieser Frage so: ich bekenne mich als absoluten Gegner der Volkssouveränität, des Glaubens, daß die Auslieferung der staatlichen Gewalt an die Masse des Volkes, an die unteren Klassen heute in unseren großen, von Klassenkämpfen erfüllten Staaten möglich und heilsam wäre. Und zur nämlichen Frage führte Hertling im November 1910 im Reichstag aus: es ist moderne rechts- und staatsphilosophische Anschauung: „der König regiert auch in der konstitutionellen Monarchie aus eigenem Recht. Es ist das eine Absage an die mittelalterliche Vorstellung, wonach das Recht des Königs aus anderen Quellen abgeleitet ist. In der konstitutionellen Monarchie regiert der König nicht, weil ihm die Königswürde von einer Instanz übertragen ist, sondern weil er der König ist aus eigenem Recht. Aber in der Ausübung seines Rechtes ist er nach bestimmten Richtungen hin an die Mitwirkung der Volksvertretung gebunden . . . . Beide gehören zusammen: das Eigenrecht des Monarchen und die Mitwirkung der Volksvertretungen, wonach die Gesetze nicht ohne Mitwirkung des Parlamentes zustande kommen." Dieser Standpunkt Hertlings darf als die Mitte angesehen werden, in der sich das überspannte Souveränitätsprinzip Maistres mit dem

ebenso zu weit getriebenen Grundsatz von der Volkssouveränität versöhnen. Denn überspannt ist das Autoritätsprinzip Maistres, wenn ihm sogar auch die Kontrolle der Souveränität durch das Volk schon widerstrebt, — doch ein Gedanke, der uns längst selbstverständlich geworden ist. Das Gottesgnadentum scheint freilich in unseren Tagen für weite Kreise ein überlebter Begriff. Aber es wäre, meint Hertling in der nämlichen Rede, ein bedenklicher Mangel von staatsrechtlichen und historischen Kenntnissen, wenn man bei jener Formel gleich an mystischen Ueberschwang, an theokratische Anmaßung und Selbstherrlichkeit denke. Das Königtum von Gottes Gnaden, wie wir es in der modernen Welt noch anerkennen, besagt nur, daß der König aus eigenem Recht regiert, deshalb, weil er König ist, weil bestimmte geschichtlich gewordene Verhältnisse, die verfestigt und niedergelegt sind durch die Verfassung, ihn zur Krone berufen. In diesen geschichtlichen Fügungen, die zur Berufung des einzelnen zur Königswürde führen, erblickt die christliche Auffassung „Gottesgnadentum".

Folgende staatsphilosophische Erwägungen, wie sie Maistre im II. Bande des Buches vom Papst erklärt, geben einen Einblick in das diesbezügliche Denken Maistres: „Der Mensch als ein Wesen, welches zugleich sittlich und verderbt ist, muß notwendigerweise regiert werden. Er wäre sonst zu gleicher Zeit gesellig und ungesellig, und die Gesellschaft zugleich notwendig und unmöglich . . . . Der ausschweifendste Fürst verhindert es nicht, daß man öffentliche Aergernisse vor den Gerichten verfolgt. Da nun der Mensch notwendig in Gesellschaft lebt, und notwendig regiert wird, so ist bei der Festsetzung der Regierung sein Wille ohne Gewicht; denn, sobald die Völker keine Wahl haben, und die Souveränität unmittelbar aus der menschlichen Natur hervorgeht, so sind die Fürsten nicht mehr von des Volkes Gnaden; da die Souveränität so wenig als die Gesellschaft selbst ein Erzeugnis des Volkswillens ist. Man hat oft gefragt, ob der König für das Volk, oder das Volk für den König da sei. Diese Frage verrät, wie mir scheint, sehr wenig Nachdenken. Beide Behauptungen, einzeln genommen, sind falsch, sie sind wahr, wenn man sie zusammenfaßt. Das Volk ist um des Fürsten willen da, der Fürst um des Volkes — und beide, weil eine Souveränität ist. Kein Souverän ohne Nation, keine Nation ohne Souverän. Diese verdankt dem Souverän mehr, als der Souverän ihr; denn sie verdankt ihm ihr gesellschaftliches Dasein und alle Vorteile, die daraus hervor-

gehen; während der Fürst der Souveränität oft nichts zu verdanken hat, als nur den Glanz, welcher mit dem Glück nichts gemein hat, ja fast durchgängig dasselbe ausschließt.“ Dann fügt er einen schönen Vergleich, der gut seinen Gedanken ausdrückt, hinzu: die große Feder in der Uhr ist nicht für den Pendel gemacht, noch dieser für jene; aber jedes von ihnen ist für das andere und beide, um die Stunde zu zeigen. Unseren modernen staatsphilosophischen Standpunkt in dieser Frage hat Hertling in jener oben angeführten Rede umschrieben mit den Worten: „die Zeit der absoluten Fürstenherrlichkeit ist vorbei; das ist eine erfreuliche Wahrheit, geschichtlich unanfechtbar.“ Es wäre natürlich eine Meinung, die Maistre auf das schärfste zurückwiese, wie sie von einer Berliner Zeitung bei der Debatte über die Frage des Gottesgnadentum veröffentlicht wurde: „die Wahl zwischen Monarchie und Republik ist nicht Sache des Prinzips, sondern der Zweckmäßigkeit.“ Wenn je wo, so handelt es sich für Maistre gerade in diesen staatsphilosophischen Problemen um Prinzipien.

Als Repräsentanten jeder Autorität auf Erden gelten Maistre Souverän und Adel. Die beiden sind die einzigen Inhaber politischer Rechte. Die Rechte des Volkes fließen aus dem Königtum und es ist eine Illusion und sogar eine Gefahr, die Volksrechte auf einen geschriebenen Vertrag zu basieren. Die Souveränität ist eine geheiligte Sache, ein Ausfluß der göttlichen Macht, welche die Völker aller Zeiten stets unter die Obhut der Religion gestellt haben. Stets war es Gebot, den Regenten als Stellvertreter und Bild Gottes zu betrachten, und so war es gar kein vernunftwidriger Gedanke, daß zur Entbindung vom Eid der Treue es keine andere kompetente Behörde geben konnte als jene hohe geistliche Gewalt, die Maistre überhaupt als höchste Souveränität verehrt, den Papst. Es liege besonders im Geiste der durch das Christentum zivilisierten europäischen Nationen, die monarchische Gewalt in ihrem vollen Bestande zu wahren und mit der Freiheit der Völker zu versöhnen. Das erstere dadurch, daß vom Monarchen alle staatlichen Gewalten ausfließen; das zweite dadurch, daß die zivile und kriminelle Richtergewalt nur mittelbar von ihm ausgeübt wird und die Anliegen des Volkes durch irgendwelche repräsentative Körperschaften ihm kund werden können. Wie das Königtum von Gottes Gnaden ist, so auch der natürliche Adel, der nur eine Verlängerung (prolongement) der Souveränität ist und durch den Souverän nur seine Sanktion erhalten kann.

Es gibt in allen Ländern eine gewisse Anzahl konservativer Familien, auf denen das Staatswesen beruht. Das ist die Aristokratie. Solange der Adel noch rein und von nationalem Geiste durchdrungen bleibt, ist der Staat unerschütterlich, trotz der allenfallsigen Laster des Souveräns. Hat aber dort das Verderben eingerissen, namentlich in religiöser Hinsicht, so muß der Staat bersten, mag er auch von einem Karl dem Großen regiert sein. Religion und Adel waren für Maistre natürliche Verbündete. Er hat die Empfindung, als ob der Adel die Wurzel seines eigenen Bestandes abschnitte, wenn er die Dogmen der Religion angreift; in den »lettres sur la chronologie biblique« ruft nämlich Maistre aus: »il n'y a pas de plus grand crime pour un noble que celui d'attaquer les dogmes.« Eine bezeichnende Aeußerung, die aber zu jenen exagérations seiner philosophischen Anschauungen gezählt werden kann, von denen Paulhan des Oefteren spricht. Die Aristokratie allein hätte das Recht, dem Souverän ihre Anschauungen ehrerbietig auszusprechen. Die Stellung unserer Zeit zur Aristokratie hat sich stark verschoben. Nicht mehr der Geburtsadel, das staatsphilosophische Prestige des adeligen Feudalismus imponiert; nicht den, der jenen Adelsnimbus ohne sein Zutun trägt, sondern den erworbenen und erkämpften Adel stellen wir zu oberst: den Adel der Bildung, der Gesinnung und des Charakters. Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß Maistre an den politischen Adel auch die höchsten Anforderungen des Gesinnungsadels gestellt hat. Die Bedeutung des politischen Adels als Souveränitätsteilhaber hebt er in dieser besonders gesteigerten Form hervor, weil er jedenfalls aufs tiefste gereizt sein mußte von Aeußerungen der Republikaner, bei denen es stehende Redensart geworden war, von den Adeligen nur als von solchen zu sprechen, „die sich die Mühe gegeben hätten, geboren zu werden".

Man würde übrigens Maistre sehr unrecht tun, wollte man ihm die Absicht unterschieben, dem König und der Aristokratie besondere Privilegien zuzuschreiben; es handelt sich für Maistre nicht um die Begünstigung eines Menschen und einer Kaste: für ihn handelt es sich um die Einheit. Denn aus der fließen all die Prärogativen hervor, die die Autorität repräsentieren und diese Privilegien sind nichts anderes als Rechte, um die Pflichten zu erfüllen. Gibt es bei der Autorität ein Manko an Pflichtgefühl, das Volk muß zweifellos noch Achtung und Gehorsam bewahren, aber jene Schuldigen sind

die Allerschuldigsten der Welt. Maistre denkt nicht daran, in seinem Souveränitätsideal etwa eine unerträgliche Tyrannenherrschaft zu fordern. Dazu war er wieder zu liberal, sodaß er bekanntlich nicht einmal vor dem Vorwurf des Jakobinismus geschützt war. Ueber den Mißbrauch der Souveränität hat er sich zwei Phrasen gemacht: der Mißbrauch verdirbt mehr als die Revolution — das gilt für die Völker; und der Mißbrauch erzeugt die Revolution — das gilt für die Könige. Die Einheit im Staats- und sozialen Leben ist erster Zweck, der angestrebt werden muß, und der seine Personifikation findet im Souverän. Die Autorität ist dazu das Mittel. Die Autorität erhält ihre höchste Verwirklichung im Königtum. Das Königtum kann übrigens seiner Gewalt nach beschränkt sein wie z. B. in England, ohne daß die Souveränität beschränkt wäre. Das Königtum ist alsdann nicht die ganze Souveränität. Diese letztere ist ihrem Wesen nach unteilbar, unumschränkt innerhalb ihres zuständigen Bereiches und inappellabel oder unfehlbar d. h. sie muß praktisch so angesehen werden, als ob sie in ihren Entscheidungen nicht irre, obgleich sie materiell in denselben irren könnte und Ungerechtigkeit sich zu Schulden kommen ließe. Maistre eignet sich hier das Wort von Malebranche an, daß jede göttlich geordnete Gesellschaft die Unfehlbarkeit in einer Instanz voraussetze. So gibt es für Maistre kein Recht auf Seite der Untertanen, Widerstand gegen die Souveränität zu leisten, ausgenommen den Fall, daß der Regent ein Verbrechen gebiete. „Denn eine gar schöne Erfahrung hat uns eben erst gelehrt, daß die größten Uebel, die aus dem Gehorsam entspringen, nicht zum Tausendstel denen gleichkommen, welche die Empörung erzeugt." Und wieder eignet er sich mit einem „ganz vortrefflich! der Schluß insbesondere ist bewunderungswürdig!" die Worte Bossuets an: „kein Vorwand, kein Grund kann zur Empörung berechtigen; man muß in allen Fürsten, wie sie immer sein mögen, die Anordnung des Himmels verehren, weil uns die schönsten Zeiten der Kirche auch selbst jenen Fürsten, der das Evangelium verfolgt hat, als heilig und unverletzbar darstellen." Heißt das nicht kämpfen für rechtmäßige Autorität, fragt Maistre stolz, wenn man ohne Murren alles von ihr erträgt?

Die modernen Völker verlangen Garantien gegen den Mißbrauch der Souveränität. Gut, dieses Verlangen findet Maistre billig; aber, meint er, man soll diese Garantien nicht in geschriebenen Verträgen suchen, die »toujours vaines«, auch nicht in Versammlungen,

die ihm machtlos dünken; er kommt auf diesem Wege dann in seiner Betrachtung zu jener überraschenden Apologie und Begründung der Notwendigkeit des Papsttums, wie er sie in seinem schon öfter genannten Werke Du Pape niedergelegt hat. Die Völker, führt er dort aus, haben eine viel bessere Garantie gegen den Mißbrauch der Souveränität in einer den anderen übergeordneten Souveränität, die zugleich unabhängig und uninteressiert ist, die nur auf Bewahrung der Gerechtigkeit bedacht ist, zu deren Sachwalterin sie von Gott bestellt worden. Diese überragende Souveränität ist Richterin im Streit der Völker und der Könige. Und diese höchste Souveränität existiert — es ist das Papsttum. Die höchste Rolle, die man für dasselbe reklamieren kann, hat es tatsächlich schon im Mittelalter gespielt; denn das Papsttum ist es, das inmitten der Barbarei die europäische Gesellschaft gerettet hat; die nämliche Institution ist es, die in unseren Tagen die Ordnung Europas wahren kann, die Könige schützen gegen die Flut der Revolution und die Völker gegen die Willkür der Tyrannis. Das ist die Grundidee des berühmten Werkes. In seinen Einzelheiten birgt es glänzende, oft unwiderlegliche historische, neuartige Entwicklungen. Die theoretische Begründung, die Thesenstellung verrät die Tiefe, die Konsequenz des Maistreschen Geistes. Nüchtern aber heißt es in der Nouvelle Biografie générale: »elle (diese Grundidee des Buches) a le défaut capital d'être inpraticable.« Maistre selber spricht ja mal von seiner mehr zur theoretischen, philosophierenden Gedankenarbeit angelegten Geistesrichtung: er sagt, er wäre geboren »pour contempler non pour agir.« Er will nämlich dort im zweiten Teil des Werkes zeigen, daß das mittelalterliche Vorrecht der Päpste, in außerordentlichen Fällen die weltlichen Gewalthaber abzusetzen und deren Untertanen vom Eid der Treue zu entbinden, gegen den göttlichen Ursprung der weltlichen Souveränität nicht verstoße und eine Art Garantie für deren rechtmäßige Ausübung und ein Vorbeugungsmittel gegen Revolutionen von unten bildete. Die weltliche Souveränität ist in ihrem Bereich zwar uneingeschränkt, könnte aber immerhin um des allgemeinen Bestens willen eine Einschränkung erfahren durch die schiedsrichterliche Gewalt des kirchlichen Monarchen. Gleich Leibniz will es aber Maistre dahin gestellt sein lassen, ob dem Papst eine solche Gewalt kraft göttlichen Rechtes zukomme oder kraft menschlichen vermittels einer allgemeinen Uebereinkunft. Er will auch Gebräuche und das Staatsrecht des 12. Jahrhunderts

nicht ohne Weiteres wieder aufgenommen wissen und sich in dieser Beziehung wie überhaupt von Uebertreibungen ferne halten. „Wie Blinde sind wir nicht!" ruft er aus, „der Papst entbindet nicht mehr vom Eid der Treue, aber die Völker entbinden sich selbst, sie empören sich, setzen die Fürsten ab, erdolchen sie, schleppen sie auf das Blutgerüst . . . mir ist der Papst lieber." Und er schließt sich weiterhin rückhaltlos dem Bekenntnis an, daß jene theokratische Theorien des frühen Mittelalters einfach der Vergangenheit angehören.

So hat die Rechts- und Staatslehre Maistres manch schönen Vorzug. Sie hat das Band zwischen der Religion, der Sittlichkeit und dem Rechte, nachdem es durch die Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts zerrissen worden war, wieder angeknüpft und befestigt. Er hat ferner den aus den geschichtlichen Verhältnissen herausgewachsenen Institutionen ihr Recht angedeihen lassen und insofern den Anschauungen der modernen historischen Rechtsschule mit Bahn brechen helfen.

Doch ist seine Lehre in diesem Bestreben teilweise über das berechtigte Ziel hinausgegangen. Wie die Bildung der Sprache, so betrachtet Maistre auch die Bildung der Staaten und ersten Verfassungen und Gesetzgebungen vorherrschend, ja nahezu nur als Gotteswerk. Der menschliche Freiheitsfaktor erscheint oft zu sehr in den Hintergrund gedrängt. Seinen Bestrebungen zur Stärkung der päpstlichen Autorität und Erweiterung ihrer Befugnisse wird er es zu verdanken haben, daß er vielfach als Begründer des sogenannten Ultramontanismus in der neueren staatsrechtlichen Literatur hingestellt wird.

Wie stellt sich Maistre zum einschneidendsten aller gegenwärtigen staatsphilosophischen Probleme, zur Konstitution, zum Parlamentarismus, zur Demokratie?

„Die kühnen Nachkommen Japhets haben unaufhörlich nach dem, was man die Freiheit nennt, hingestrebt d. h. nach dem Staat, worin der Regierende so wenig regiert, und der Regierte so wenig regiert wird als nur möglich ist. Stets gegen seinen Herrn gerüstet, hat der Europäer dieselben bald vertrieben, bald ihnen Gesetze entgegengestellt. Er hat alles versucht, er hat alle erdenkbaren Regierungsformen erschöpft, um sich der Herren zu entschlagen, oder deren Macht einzuschränken.

Die unermeßlich mächtigen Nachkommen der Sem und Cham haben einen anderen Weg eingeschlagen; von den Urzeiten bis auf

unsere Tage haben sie stets zu einem Menschen gesagt: tu, was Dir beliebt; und wenn wir es müde werden, erdrosseln wir dich. Sie haben übrigens nie begreifen können noch wollen, was Republik sei: sie verstehen nichts von einem Gleichgewicht der Gewalten, von all den Privilegien, von all den Grundgesetzen, auf welche wir so stolz sind. . . . Niemand wird, ohne Zweifel, auf den Gedanken kommen, Europa das so kurze und klare Staatsrecht von Asien oder Afrika anzuraten . . . Da unserem Stolz nichts so sehr unerträglich ist, als die despotische Regierungsform, so ist die größte europäische Aufgabe die, zu wissen: wie man die höchste Gewalt, ohne sie zu vernichten, einschränken könne. Es ist bald gesagt: man muß Grundgesetze, man muß eine Konstitution haben. Allein, wer wird diese Grundgesetze aufstellen, wer wird sie vollziehen lassen? Die Körperschaft oder die Person, welche dazu Macht hätte, wäre dann Staatsoberhaupt, weil sie mächtiger wäre als der Regent, sodaß sie durch den Akt dieser Aufstellung selbst ihn schon entthronen würde. Ist das Verfassungsgesetz eine Bewilligung des Regenten, so erneuert sich die Frage, wer wird verhindern, daß seiner Nachfolger einer es nicht verletze? Das Recht des Widerstandes muß einer Körperschaft oder einem Individuum beigelegt werden, sonst läßt es nur durch die Empörung sich ausüben — ein schreckliches Mittel, das schlimmer ist denn alle Uebel. Man sieht übrigens nirgends, daß die zahlreich angestellten Versuche zur Einschränkung der höchsten Gewalt je auf eine Art geglückt wäre, die zur Nachahmung reizen möchte.“ Wir Angehörige eines modernen konstitutionellen Staatswesens sind versucht, über dieses Liebäugeln Maistres mit einer asiatischen Despotie zu lächeln. Wir haben ihn stark im Verdacht, einem absoluten Regime allzu warm das Wort zu reden. Allerdings verwahrt an einer anderen Stelle sich Maistre dagegen, etwa als blinder Verehrer einer absoluten Fürstenmacht gelten zu wollen: „im Gegenteil, ich habe nirgends gesagt, daß die unumschränkte Gewalt, unter was immer für einer Form, sie in der Welt vorhanden ist, nicht große Nachteile mit sich führt. Ich erkenne das ausdrücklich an und denke gar nicht, sie geringer zu machen; ich sage nur, daß man sich zwischen zwei Abgründen befinde.“

In den Considérations sur la France (VI. Kapitel) spricht Maistre sein gründliches Mißtrauen gegen die Fähigkeit der Menschen aus, sich selbst eine Konstitution zu geben: „der Mensch kann

wohl alles in seinem Tätigkeitsbereich modifizieren — aber er erschafft nichts." Der Mensch meint, er kann ohne Zweifel einen Kern pflanzen, kann den Baum ziehen, ihn vervollkommnen und ihn beschneiden in vielfältiger Form; aber er wird sich nie einbilden dürfen, daß er einen Baum machen könne. Wie kann er sich also einbilden, daß er eine Konstitution selbst erzeugen könne? Alle Konstitutionen der Welt sind auf zweierlei Arten geformt: einmal keimen sie in unmerklicher Weise auf durch eine Menge jener Umstände, die wir zufällige nennen: ein andermal ist eine Konstitution entstanden durch einen einzigen Urheber, der wie ein Phänomen erschien und alles sich untertan machte. Aber das Volk kann sich keine Konstitution erschaffen." Das Streben der neuen Zeit nach Volkssouveränität ist für Maistre eine Art Empörung. Das Verlangen nach dem Parlamentarismus ist ihm eine Uebertragung der kirchlichen Rebellion des 16. Jahrhunderts auf das politische Gebiet des 18.

Aus Ueberlegung entstehe keine Konstitution. Die Völkerrechte sind niemals geschrieben oder wenigstens nicht die actes constitutifes oder die Grundgesetze: sie sind immer nur »des titres declaratoires de droits antérieurs,« von denen man nicht anders sagen kann, als daß sie da sind, weil sie eben existieren. „Nie," meint Maistre in »Du Pape« (I., 14), „ist irgend eine wichtige Anstalt aus einem Gesetz hervorgegangen, und je größer die Anstalt, desto weniger schreibt sie. Sie bildet sich von selbst durch das Zusammenwirken von tausend tätigen Teilnehmern, die meist nicht wissen, was sie tun; sodaß sie oft das Recht nicht zu ahnen scheinen, welches sie selber feststellen. So wächst die Anstalt Jahrhunderte hindurch unvermerkt: crescit occulto velut arbor alvo das ist der ewige Wahlspruch jeder großen politischen oder religiösen Schöpfung." In einer Anmerkung der Considérations eignet sich Maistre eine ähnlich überlegende Bemerkung Sidneys an, wo von der Freiheit der alten Städte Sparta, Rom 2c. gesagt ist, daß diese Republiken ihre magna charta nicht von Menschen empfangen hätten, sondern: „Gott und die Natur haben sie ihnen gegeben." Damit wird die Konstitution über das Menschliche hinausgehoben in Entstehung und Begründung und wird etwas Unantastbares, etwas Heiliges, Göttliches.

Die Soziologen des 18. Jahrhunderts hatten ja, wenigstens theoretisch alle Konstitutionen ins Wanken gebracht, schnitten an den Wurzeln der Verfassung herum. Maistre mit seiner Geistesrichtung

der straffsten Autorität blickte mit Besorgnis auf diese Schwankungen, denen die Konstitutionen Europas ausgesetzt waren. Und da dann die Revolution schrecklich Ernst machte mit einer der tiefsten Umwälzungen in konstitutionellen Dingen, und da gerade diese gewaltsame Umwälzung unter Begleiterscheinungen vor sich ging, die einem Maistre nur Grauen einflößen konnten — so ist es begreiflich, wie dieser Traditionalist und Autoritätskämpfer erst recht auf festen Boden sich zurückzog: auf die überirdische Begründung des konstitutionellen Lebens und seiner Einrichtung.

»Les droits du peuple proprement dit« gehen oft genug auf die Konzession der Souveräne zurück und in diesem Falle können sie historisch bestehen; aber die Rechte des Souveräns und des Adels, wenigstens die wesentlichen Rechte, die konstitutiven und die wurzelhaften, — die haben weder Datum noch Urheber.

Man empfindet den weiten Gegensatz solcher Anschauung zum Urteil unserer Zeit, das in diesen Dingen von einem wie selbstverständlich erscheinenden demokratischen Zug gestaltet wird. Man betrachtet den Souverän mehr als Volksrepräsentanten und als ersten Diener des Staates. Man erinnert sich noch, welche mehr oder minder rechtsphilosophische Kommentare Aeußerungen eines deutschen Souveräns hervorriefen, der mit Vorliebe sich dem Volke gegenüber als König von Gottes Gnaden erklärte. Es ist das der Standpunkt Maistres. Doch stellt er sich auch auf historischen Boden und sucht seine Anschauung der Rechtsverhältnisse bei Souverän und Volk geschichts-psychologisch zu begründen: „Den Zugeständnissen des Souveräns war immer ein Zustand von Verhältnissen vorhergegangen, der sie notwendig machte und unabhängig von ihm war." (Consid. tome VI., 68).

Es gibt in jeder Konstitution etwas Ungeschriebenes und etwas »qu'il faut laisser dans un nuage sombre et vénérable, sous peine de renocoser l'état« — eine jener Aeußerungen, denen Maistre den ihm vielfach zugewiesenen Ruf als Mystiker zu verdanken hat. Ob er mit solchen mehr ahnenden Anschauungen nicht Recht hat? Ob nicht wirklich unseren wurzelhaftesten Beziehungen, unseren tiefstgehenden, ältesten Verhältnissen tatsächliche Elemente, fundamentale Gesetze zugrunde liegen, die weniger genau beschrieben und wissenschaftlich seciert, als mehr bloß geistig, ahnend geschaut werden können, geschaut natürlich auch bloß von einem vielseitig und gründlich unterrichteten Geist?

Auf diesen stillen, nicht gerade mit bestimmten Worten immer faßbaren Fluß, der im Untergrund der Rechtsentstehung und -Bildung sich zieht, auf diese — wenn wir es so nennen dürfen — mehr mystischen am Aufbau des Rechts tätigen Elemente weist auch Hume hin, dem Maistre eben den Titel »le sage« erteilt. Je mehr auf geschriebene Gesetze eine Konstitution sich stützt, sagt Maistre, um so schwächer steht sie da. Nach Maistres logischer Folgerung, daß die Rechte erst erklärt werden, wenn sie angegriffen werden, beweist eine Vielheit von geschriebenen Konstitutionsgesetzen nichts anderes als eine Vielheit von Stößen, denen diese Rechte ausgesetzt waren, und damit die Gefahr ihrer Zerstörung. Darum sei unter den profanen Staatskonstitutionen die von Lacedämon die stärkste, weil man dort nichts geschrieben habe!

Keine Nation, so erklärt Maistre immer noch weiter, kann sich die Freiheit geben, wenn sie dieselbe nicht schon hat. Der menschliche Einfluß erstreckt sich nicht über die Entwicklung schon existierender Rechte hinaus, tritt nur in Tätigkeit, wenn solche verkannt oder bestritten werden. Wenn unkluge, hitzige Köpfe sich über diese Grenzen durch waghalsige Reformen hinwegsetzen, verliert leicht die Nation, was sie schon besaß, ohne zu erreichen, was sie will. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nur sehr selten Neuerungen auf diesem Gebiet zu machen und dann stets nur »avec mesure et tremblement«. (I., S. 70).

Wenn die Vorsehung, fährt Maistre in dieser rechtsphilosophischen Gedankenentwicklung fort, einmal die rascheste Bildung einer politischen Konstitution beschlossen hat, so erscheint ein Mann, bekleidet mit unbegrenzter Gewalt: der spricht und macht sich alles untertan; aber diese großen Männer gehören vielleicht nur der antiken Welt und der Jugend der Nationen an. Wie dem auch sei, »voici le charactère distinctiv de ces legislateures par excellence«: Es sind Könige oder im eminenten Sinne des Wortes Adelige: und in dieser Hinsicht gibt es keine Ausnahme und kann es keine geben. Diese Gesetzgeber mit ihrer außergewöhnlichen Gewalt haben stets nur gesammelt, was in den Sitten und im Charakter des Volkes schon präexistierend war. Aber diese Sammlung, »cette formation rapide«, die sie für die Schöpfung hielten, vollführten sie auch nur im Namen der Gottheit. Dann kommt ein Grundsatz, in dem die ganze Persönlichkeit Maistres ehrlich und klar in Erscheinung tritt, ein Grund-

satz, der ein besonderes Interesse hat in den Kämpfen unserer Zeit: »la politique et la religion se fondent ensemble; on distinque à peine le legislateur du prêtre; et ses institutions publiques consistent principalement en ceremonies et vacations religieuses.« Im Verlaufe der obigen Aeußerung ist dieser Satz ein resumierendes Urteil am Ende geschichtlicher Gedankengänge — es geht aber noch aus anderen Aeußerungen Maistres hervor, wie sehr dieser innere Zusammenhang zwischen Religion und Staatswesen in der Antike ihm selbst ein Lieblingsgedanke ist. Das ist erkennbar z. B. aus seiner Kundgabe im Werk »Du Pape«, wo er über die Verbindung zwischen Christentum und Staatswesen, wie folgt, urteilt: „die Regierung kann nicht allein regieren. Sie bedarf als eines unentbehrlichen Mittels entweder der Sklaverei, welche die Zahl der im Staate frei tätigen Willen vermindert, oder der göttlichen Macht, welche durch eine Art geistiger Einpfropfung das von Natur Herbe jener Willen veredelt, und die fähig macht, eine gleich freie Tätigkeit zu entwickeln, ohne sich einander zu schaden." Ein ander Mal wieder sagt er: „wo die Religion irgendwo in Verfall gerät, wird die Nation immer in genauem Verhältnis minder fähig sein und empfänglich für die allgemeine Freiheit werden. Wir haben unlängst den gesellschaftlichen Zustand bis in seine Grundfeste erschüttert gesehen, weil es zuviel Freiheit gab, und nicht mehr Religion genug. Es werden noch weitere Bewegungen kommen, und die Ordnung wird nicht eher dauernd sich begründen lassen, bis entweder die Sklaverei oder die Religion wieder hergestellt sein wird." Welch tiefwirkende Bedeutung legt also Maistre der Mitwirkung der Religion beim Konstitutionsleben bei! Mit Interesse wenn auch mit einigem Befremden werden wir folgende Aeußerung zu diesem Thema vernehmen: „die Könige," sagt Baco, „sind wahrhaftig nicht zu entschuldigen, daß sie die Fortpflanzung der christlichen Religion nicht mit Hilfe ihrer Waffen und ihrer Reichtümer betreiben." De Maistre billigt offenbar diese Aeußerung, denn er fügt noch hinzu: „jawohl sind sie es nicht; und sind es um so weniger, (er will nur von katholischen Regenten sprechen) als sie durch die modernen Vorurteile über ihre teuersten Interessen verblendet, nicht wissen, daß jeder Fürst, der seine Kräfte zur Fortpflanzung des wahren Christentums verwendet, dafür unfehlbar durch große Erfolge, durch eine längere Regierung, durch einen unermeßlichen Ruf oder durch alle diese Vorteile zugleich belohnt wird. Ueber diesen

Punkt gibt es gar keine Ausnahmen, es wird und kann deren nimmer geben. Alle die großen Beschützer oder Fortpflanzer des wahren Christentums sind in der Geschichte durch die eben angedeuteten Merkmale ausgezeichnet. Umgekehrt kann jeder Fürst, der im Licht geboren, es verachtet oder auszulöschen sich bemüht, und der gar es wagen wird, Hand an den Papst zu legen, oder ihn ohne Maß und Ziel zu betrügen, auf eine zeitliche und sichtbare Strafe rechnen. Kurze Regierung, demütigende Unfälle, gewaltsamer oder schimpflicher Tod .... von Julian bis auf Philipp den Schönen sind die älteren Beispiele überall aufgezeichnet, und was die neueren betrifft, wird der Vernünftige gut tun, abzuwarten." Wieder an einer anderen Stelle des nämlichen Werkes kommt er auf diesen für ihn so wichtigen Punkt des Zusammenwirkens der Religion und der staatlichen Souveränität zu sprechen: „ein erleuchtet Gewissen und guter Wille können nicht mehr daran zweifeln: das Christentum hat die europäische Monarchie, dieses lang nicht genug bewunderte Wunder, gebildet. Ohne den Papst gibt es kein wahres Christentum; ja er ist sogar überhaupt der Demiurg der allgemeinen Zivilisation. Jede Souveränität, deren Stirne nicht der wirksame Finger des Papstes berührt hat, wird allmählich unter den anderen bleiben sowohl in der Dauer ihrer Regierung, als in dem Wesen ihrer Würde, und in den Formen ihrer Verwaltung ..... es gibt keinen König von des Volkes wegen, weil die christlichen Fürsten, ungeachtet aller besonderen mit ihrem Stand verknüpften Zufälle mehr Leben im Durchschnitt haben als andere Menschen; und dieses Phänomen wird noch um so auffälliger hervortreten, je mehr sie die lebendig machende Religion in Schutz nehmen werden." Es sind das selten offene Bekenntnisse eines staatsphilosophischen Prinzips, das bis zur letzten Konsequenz von vielleicht übertriebener katholischer Denkungsweise erfüllt ist. Doch kann man die Kraft solcher Bekenntnisse nicht unbeachtet lassen.

Um den früheren Gedankenfaden über die Konstitutionsfrage weiter zu spinnen, sei auf das weitere Bekenntnis Maistres hingewiesen: „die Freiheit ist in gewissem Sinne immer ein Geschenk der Könige gewesen. Denn alle freien Nationen sind durch Könige konstituiert worden. Wenige Ausnahmen verschwinden in der Regel. Dann kommt wieder eine bezeichnende Anschauung; man fühlt, sie ist noch warm vom Hauch der Entrüstung gegen die Revolutionsvorgänge in Frankreich: ›une assemblée quelleconque d'hommes ne

peut constituer une nation«; und gerade dieses Unternehmen übersteige an Torheit, was alle Narren der Welt an Absurdem und Wahnsinnigem hervorbringen könnten. Das in der Einzelheit nach allem, was er schon gesagt, noch zu beweisen, scheine ihm eine Respektlosigkeit gegen die Verständigen und zuviel Ehre gegen die, die es noch nicht verstehen.

Neben dem religiösen Charakter, der dem Gesetzgeber eigne, wohne diesem noch ein anderer inne, darüber ein Buch zu schreiben wäre und der sehr bemerkenswert sei. Die Gesetzgeber seien nämlich nie die, was man die Gelehrten nenne (savant), sie schreiben nicht, sondern handeln, regeln, befehlen mehr aus Instinkt und spontanem Antrieb (»par instinct et par une impulsion«) als aus Raisonnement, und sie haben kein anderes Werkzeug ihres Handelns als eine gewisse moralische Kraft, die die Willen lenkt und treibt wie der Wind das Rad. Maistre wäre versucht, dieser interessanten Beobachtung weiter nachzugehen, weil sie für ihn nichts anderes ist als das correlat einer höchst bedeutungsvollen allgemeinen Wahrheit; in anderen seiner Werke kommt er ja auch öfter wieder auf die Beobachtungen zurück. »sens commun, instinct«, diese mehr ahnenden, genauer nicht beschreibbaren dunklen Geisteskräfte, dieses prophetische Element einer erhabenen Menschenseele ist immer Lieblingsgegenstand seiner Reflexion. Es gibt zwischen der theoretischen Politik und der praktischen konstituierenden Gesetzgebung den nämlichen Unterschied wie zwischen der Poetik und der Poesie. Noch mehr — diese beiden Begabungen schließen sich direkt aus, wie man am Beispiel Lockes gesehen habe, der plump gestrauchelt sei, als er sich herausnahm, den Amerikanern Gesetze geben zu wollen.

Geistreich ist sein Urteil über die französische Konstitution des Jahres 1795. Sie ist gemacht, sagte er, wie ihre Vorgängerin, für den Menschen (pour l'homme). Nun aber gibt es auf der Welt keinen Menschen schlechthin. „Ich habe wohl in meinem Leben Franzosen, Russen, Italiener ꝛc. gesehen; aber einem Menschen — muß ich erklären — bin ich in meinem Leben noch nicht begegnet; wenn es einen gibt, so ohne mein Wissen." Sehr gut ist seine weitere Bemerkung: „diese Konstitution könnte allen menschlichen Gesellschaften vorgelegt werden von China bis Genf herüber: aber eine Konstitution, die für alle Nationen gemacht ist, ist für keine recht." Was ist eine Konstitution? stellt er selbst die Frage. Ist sie nicht

die Lösung folgenden Problems: gegeben sind die Bevölkerung, Sitten, Religion, geographische Lage, politische Beziehungen, die Reichen, gute und böse Qualitäten einer bestimmten Nation, — nun die Gesetze zu finden, die für sie passen? Und dieses Problem ist durch die französische republikanische Konstitution nicht gelöst, weil sie nur an den Menschen im allgemeinen gedacht hat. Alle denkbaren Gründe also vereinen sich zur Feststellung, daß der göttliche Stempel nicht auf diesem Werke ist.

Aus diesen Doktrinen heraus erscheint die englische Konstitution Maistre bewundernswert. Sie ist nicht a priori gemacht, sondern ist das Werk der Umstände und die Zahl dieser Umstände ist unbegrenzt. Sie ist allmählich organisch entstanden unter Mitwirkung römischen, kirchlichen und feudalen Rechts, unter Mitwirkung aber auch sächsischer, normannischer und dänischer Einflüsse. Er nennt sie deshalb: »le plus bel équilibre de forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde.« (I., 247). Darum auch findet Maistre eine sehr freundliche Stellungnahme zur Republik der Vereinigten Staaten. Daß diese Republik sich so schnell, so solid konstituiert hat, wird ihm erklärlich, da ja die englischen Kolonisten das demokratische Element von der englischen Verfassung her schon mitgebracht hätten und ebenso die Elemente der Freiheit als Andenken an die bürgerlichen und religiösen Wirren des Heimatlandes.

Die eigentliche Souveränität liegt also für Maistre unbezweifelbar beim König. Ohne ihn ist das Parlament recht- und machtlos.

In der Vereinigung der beiden Souveränitätsmächte zur ganzen Souveränität haben wir uns gewöhnt das Ideal zu erblicken, etwa in der Form der konstitutionellen Monarchie, wie die nachmaistresche Zeit sie den Ländern gebracht hat. Nur hat sich inzwischen eine merkbare Verschiebung allmählich eingestellt — Maistre teilt die Präponderanz der Souveränitätsbefugnisse unbedingt dem Monarchen zu, eine starke demokratische Richtung unserer Zeit aber dem Volke, bezw. dem Parlament.

Doch wo viele Köpfe regieren, kann die Würde der Souveränität ebenso leicht verloren gehen wie im anderen Falle das Ansehen des monarchischen Prinzips durch unwürdige Träger. Maistre erkennt genau die Gefahr des Parlamentarismus. Und was er befürchtet hat, ist schon mehr als einmal in diesem oder jenem europäischen Parlament zutage getreten zum Schaden des Ansehens dieser Insti-

tution selber. In »Du Pape« I., 13, verleiht er dieser seiner Befürchtung Ausdruck in folgenden Worten: „in der moralischen wie in der physischen Ordnung sind die Gesetze der Gärung die selbigen. Sie erzeugt sich aus der Berührung und steht im Verhältnis mit den gärenden Massen. Vereinigt Menschen, deren Geist durch irgend eine Leidenschaft entzündet ist; und nicht lange, so werdet ihr Wärme sehen, dann Erhitzung und bald darauf Wahnsinn; genau so wie in dem materiellen Kreise die unruhige Gärung schnell zur Säure und diese zur Fäulnis führt. Jede Versammlung wird diesem allgemeinen Gesetze unterliegen, wenn die Entwicklung desselben nicht durch die besonnene Kälte der Autorität aufgehalten wird, welche in die Zwischenräume eindringt und die Bewegung tötet."

Ist es nicht wie ein nach hundert Jahren abgegebenes bedeutungsvolles Votum in zustimmendem Sinne zu dieser Anschauung Maistres, wenn Georges Clémenceau in einer in Argentinien gehaltenen Rede vom modernen französischen Parlamentarismus das Urteil fällt: „Auch das Parlament ist ein Haufe, dessen Durchschnitt ermittelt werden muß. Es ist schlecht organisiert, jämmerlich; das ist noch die Steinzeit der Erörterung. Alles ist dafür eingerichtet, nichts fertig zu bringen, und damit hat man prächtigen Erfolg. Man verliert da eine beträchtliche Zeit, man vergeudet unnütz Kräfte. Indessen wollen alle Völker, die noch kein Parlament haben, eines besitzen, während die, die es haben, sich fragen, ob man nicht zu einer anderen Sache übergehen könnte. Das Parlament übt nicht die Kritik an den Einrichtungen, sondern an den Männern . . . Dieses »dies irae« singt dem französischen Parlamentarismus klagend jener Clémenceau, der Zeit seines Lebens als förmliche Inkarnation des Parlamentarismus gegolten hat! (Köln. Volksztg. 1910 Nr. 779). „Ein blödes Lotteriespiel" nennt eine andere Zeitung (Augsburger Abendzeitung 1912 Nr. 41) die französische Parlamentswirtschaft, das nicht geeignet wäre, für diese Regierungsform zu begeistern. Wieder der gleiche Gedanke und die gleiche Rechtfertigung der Maistreschen politischen Auffassung.

Doch stellen wir das als überzeugte Anschauung unserer Zeit und ihres politischen Denkens hin, wie Hertling es in seinem oben genannten Büchlein S. 148 kurz umschrieben hat, „das Parlament wird immer als wohltätige staatsrechtliche Einrichtung gelten, wenn es seine inhaltsreiche, bedeutsame Aufgabe erfüllt: die Bürger vor Mißregierung zu schützen und die rechtliche Freiheit aller zu wahren!"

Ein Mann mit diesen Souveränitätsbegriffen, mit dieser unwandelbaren Hingabe an ein möglichst starkes, selbständiges Königtum, mit dieser Abneigung gegen alle Beteiligung der breiten Massen an der Regierung, ein Mann, dem das Recht der monarchischen Nachfolge „ein Palladium der öffentlichen Ruhe" ist, kann natürlich für den modernen Gedanken der Demokratie nicht viel übrig haben. Dessen Stellung gegenüber diesem staatsphilosophischen Problem ergibt sich aus allem Vorhergehenden sofort klar erkennbar. In der Demokratie gilt das Volk als oberster Träger der Gewalt. Daß übrigens Maistre eine aus den Umständen herausgewachsene Konstitution und Demokratie auch zu würdigen weiß, läßt sich aus seinem bewundernden Urteil über Englands und Amerikas Staatseinrichtung ersehen. Im Uebrigen wird auf seine staatsrechtlichen Anschauungen, soweit sie gegen Volkssouveränität gerichtet sind, die erlebte Revolution starken, anhaltenden Einfluß geübt haben — in welchem Sinne, ist leicht verständlich. Und würde Maistre auch heute die französische Demokratie in ihrer parlamentarischen Regierungsform beobachten können, wir dürfen sicher sein, er würde urteilen, wie der französische Schriftsteller Faguet in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel: »le cult de l'incompétence« es tut: Interessante Streiflichter werden da von einem modernen Franzosen auf die Psychologie der Demokratie geworfen: „die Demokratie bedeutet die Regierung des Volkes durch das Volk. In Frankreich regiert das Volk durch seine Vertreter, die Abgeordneten. Instinktiv betrachtet es diese Verschiebung aber schon als einen Raub an seiner Souveränität. Deshalb verlangt es erstens, daß seine Abgeordneten seine Diener sind und zweitens, daß alle Gebiete, die noch von dem Volkswillen in irgend einer Weise unabhängig sind, z. B. die Verwaltung, die Gerichte, der Senat, der Staatsrat usw., unter die Botmäßigkeit des Parlaments gebracht werden. Der französischen Verfassung entsprechend sind die gesetzgebende und die ausführende und die richterliche Gewalt von einander getrennt. Aber die alles beherrschende und siegreiche Tendenz der Demokratie hat es vermocht, diese drei prinzipiell getrennten Gewalten in der Hand des Volksvertreters, der der Mandatar des Volkes ist, zu vereinigen, d. h. ihm die Entscheidung über alle Ernennungen zu den Aemtern zu sichern, die er nicht direkt versehen kann. Denn, wie gesagt, die Demokraten wollen alles selbst tun, und wo ihnen das unmöglich, suchen sie es durch Werkzeuge ihres Willens zu er-

reichen! Ist nun ihr Wille ein aufgeklärter, ein bewußter, ein unterrichteter? Nein, er kann es nicht sein, da die Mehrzahl der Wähler eine sehr geringe Bildung hat, sehr geringe geschichtliche Kenntnisse, hingegen sehr starke Leidenschaften und sehr große materielle Bedürfnisse. Wen wird diese Menge zu ihrem Vertreter wählen? Die überlegenen, bedeutenden, historisch gebildeten Menschen, die eine Frage von allen Seiten zu erfassen verstehen, die kraft ihres Wissens, ihrer Kompetenz, den blinden Leidenschaften, den ungerechten Forderungen der Wähler entgegenzutreten imstande sind? Weit davon: die Kompetenz, d. h. eine Ueberlegenheit auf irgend einem Punkt ist den Demokraten in der Seele zuwider, denn die Kompetenz ist kritisch, die Kompetenz macht unabhängig, die Kompetenz umgibt sich mit Kompetenten, und das bedeutet: Leute, die der Demokratie nicht blind zu willen sind. »Donc incompétence intellectuelle, incompétence morale même, violà ce que, d'instinct, le peuple recherche, dans ces chois.« Denn diese Inkompétenzen erscheinen der Masse als die sichersten Zeichen der Kompetenz, weil sie nur in der Aehnlichkeit mit sich die Fähigkeit, sie zu vertreten, sieht. Auf diese Art sind unvermeidlich und naturgemäß die Abgeordneten heute die Herren des Landes geworden, denen gefallen muß, wer einen Platz im Staate haben will, vom Präsidenten der Republik bis zum Straßenkehrer. In diesem Gebäude ist für die Kompetenzen und die Charaktere, für die Einsichtigen und die Aufrechten kein Platz mehr, und die niedrigsten menschlichen Leidenschaften können sich hier ungehindert austoben. So wird die Verwaltung demokratisch zuletzt, so die Gerichtsbarkeit, so die Familie, die Schule, die Gesellschaft. Und da das Niveau der Demokratie äußerst niedrig, erklärt sich der starke Niveausturz Frankreichs in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren."

Diese scharfsinnigen Bemerkungen Faguets treffen lauter wunde Punkte und beweisen eklatant, daß Frankreich das Problem der demokratischen Regierung bisher nicht zu lösen vermocht hat. Aber keineswegs kann damit die Demokratie als solche gerichtet sein. Für Frankreich trifft eben nur zu sehr das Urteil des Prinzen Viktor Napoleon zu: „wir sterben aus Mangel an Autorität und wegen einer falschen Demokratie." So versteht man es, wenn von einem vielköpfigen Autokrat gesprochen wird, der einem einzelnen Autokraten ebenso wenig vorzuziehen ist wie die Köpfe der Hydra einem gewöhnlichen.

Wo freilich die Demokratie eine Ausgestaltung und Verwirklichung fand oder findet, wie sie in den beiden ausgezeichneten Schriften von Steffen und Wells („Die Demokratie in England“ und „Die Zukunft in Amerika“, Diederichs, Jena) auseinandergesetzt wird, da wird der demokratische Gedanke seine Möglichkeit und starke Lebenskraft für die Zukunft in sich schließen, vielleicht der kommende politische Zustand gerade der lebensfähigsten Völker werden: wenn nämlich die Aufgabe der Demokratie in der Schaffung einer neuen Aristokratie bestehen soll, die nicht aufgebaut ist auf Blut und Geburt, sondern auf Qualitäten ruht, die in letzter Linie sittlicher Art sind.

Die Sozialphilosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche von umfassenderen Gesichtspunkten aus das Leben als solches betrachtet. Seit Comte hat man sich daran gewöhnt, diesen Teil der Philosophie als Soziologie zu bezeichnen. Sie ist die Theorie und Kritik des sozialen Lebens. Sie geht dem Werden der Gesellschaft nach. Auch hier scheiden sich wieder die zwei Wege, die durch alles wissenschaftliche Erkennen sich ziehen, der Weg der empirischen Erforschung und Aufstellung — und der Weg der metaphysischen, mehr apriorischen Theoretisierung. Es wird nicht umgangen werden können, das soziale Leben zur allgemeinen Weltanschauung in Beziehung zu setzen; in ihren Endmomenten wird auch die Soziologie, wie jede andere philosophische Disziplin, ins Metaphysische verlaufen. Der Zusammenhang zwischen Maistres religiöser Stellung und seinen sozialen Auffassungen ist sehr enge und natürlich. Sagt ja auch der bekannte Schweizer Soziologe Hilty in einem kleinen Schriftchen, das er der Heilsarmee gewidmet hat: die soziale Frage ist nur ein Bestandteil der religiösen Frage und ihre Lösung wird so lange ein völlig unausführbarer Traum bleiben, als nicht die innerste Gesinnung eines Großteils der Menschheit sich aus Selbstsucht zur Liebe anderer erhoben hat. Durch sein entschiedenes Bekenntnis zur metaphysischen Konstruktion aller Soziologie scheidet sich Maistre von der Gruppe neuzeitlicher Soziologen. Die vorwiegend biologisch gerichtete Soziologie wird auch leicht zu vage; sie wird dem Reichtum der historischen und sozialen Entwicklung nicht gerecht und sie vernachlässigt das höhere, aktivere, bewußtere Leben zu Gunsten der mechanisierten oder triebmäßigen Regungen. Die Gesellschaft ist eine „Organisation“. Nicht starre Naturnotwendigkeiten zwingen nach Maistres Anschauung

die gesellschaftliche Entwicklung in ihre Bahn, auch nicht gesetzlose Zufälle, oder regellose Willkür ist im Sozialen herrschend. Gern und oft spricht Maistre von ungeschriebenen, ewigen Gesetzen, durch die, wie durch ein geheimes überirdisches Räderwerk, das Menschheitsgeschehen sich vollzieht. Zwar weniger metaphysisch gefärbt, spricht doch auch die moderne Soziologie von einem Untergrund „psychischer Gesetzlichkeiten" und Faktoren, auf dem das Gesellschaftswesen ruhe.

Die praktische Soziologie sucht auf zwei Wegen der besseren Lösung aller sozialen Fragen näher zu kommen: auf dem Wege der individualistischen Theorie und auf dem Wege des Sozialismus. — Plato und Aristoteles haben ja auch schon soziologische Probleme gekannt in ihren Theorien über den Idealstaat. So hat sich das ganze philosophische Denken auch das Mittelalter hindurch bis auf unsere Zeit mehr oder weniger eingehend mit diesem eminent praktischen Zweig aller Philosophie beschäftigt. In neuerer Zeit angefangen von Hobbes, Locke, Spinoza, Montesquieu, Hume, ist gerade diese philosophische Abteilung in intensivem Eindringen Gegenstand philosophischen Denkens geworden. Tiefgreifende staatliche und gesellschaftliche Umwälzungen, an denen die letzten Jahrhunderte so reich waren, lenkten die Aufmerksamkeit aller Philosophen auf diesen Zweig des praktischen wissenschaftlichen Forschens.

Maistre bewundert sehr das Genie de Bonalds. Dieser vergleicht, ähnlich wie Plato, Aristoteles, die Gesellschaft mit einem Organismus. Das Band, welches die Individuen miteinander verknüpft, kann ein äußeres sein und ein inneres. Das erste war wohl die natürliche Gemeinschaft, sich ergebend aus gleicher Abstammung, Verwandschaft etc. Werden die Zwecke des Zusammenseins und Zusammenhaltens immer höhere und geistigere, so entsteht auch eine höhere Art von Gemeinschaft, die weiter greift — das ist die Kulturgesellschaft, die am idealsten und weitestgreifenden erscheint in der Art der religiösen Gemeinschaft.

Gesellschaft bildend in jeder entwickelten Kulturgemeinschaft ist natürlich im besonderen Maße der Vertrag. Es ist aber eine veraltete Anschauung, den Anfang des Gemeinschaftslebens im Vertrag zu suchen. Es wäre töricht, meint Hertling, anzunehmen, es hätte jemals eine Zeit gegeben, in der die Menschen nicht in Gesellschaft gelebt hätten; lächerlich wäre es, von einem sogenannten Naturzustand

reden zu wollen. Die Gesellschaft ist ebenso alt wie der Mensch. (Hertling „Recht, Staat und Gesellschaft" S. 65). Maistre wendet sich selbst des Oefteren entschieden gegen Rousseaus Definition vom contrat social. Ihm gilt es wie Aristoteles als Tatsache, daß die Gesellschaft, nicht durch Satzung, sondern auf „natürliche" Weise entstanden ist: der Vertrag setzt ja selbst schon soziale Gruppen voraus: Society is prior to man. (Spencer).

Von zwei Extremen hat sich die besonnene Soziologie ferne zu halten: von einer überspannten Ideologie, welche die soziale Evolution auf lauter Vernunftakte zurückführen möchte, und von soziologischem Naturalismus, wie ihn Marx in die Anschauung breiter Massen eingeführt hat, der dazu neigt, eine eherne Notwendigkeit anzunehmen, die das gesellschaftliche Leben bestimmt und vorausbestimmt. Selbstverständlich bestehen natürliche und historische Verhältnisse, die bestimmenden Einfluß üben auf das soziale Leben, aber neben dieser Abhängigkeit der sozialen Zustände und Geschehnisse gibt es etwas derartiges, wie Maistre im 3. Gespräch seiner Soirées es beschreibt: „es scheint mir, daß die Existenz und der Gang der Regierungen sich nicht durch menschliche Mittel erklären lassen, ebenso wenig wie die Bewegung des Körpers durch mechanische Mittel. Mens agitat molem. In jedem Staate gibt es einen spiritus rector, einen Geist, welcher ihn belebt wie die Seele den Leib, und wenn er sich zurückzieht, den Tod erzeugt." Das ist der metaphysische Einschlag, mit dem auch das soziale Schauen Maistres erfüllt ist.

Die soziale Differenzierung zerklüftet das gesellschaftliche Leben, sie bringt Gegensätze und harte, lange Kämpfe hinein. Die ungleichen Interessen, Ziele und Anschauungen der verschiedenen Sondergruppen lassen die sozialen Bande locker werden, und es bedarf immer neuer Momente zur Sozialisierung. So ein Hauptmoment zur Bildung der gesellschaftlichen Einheit ist für Maistre straffe Autorität und ihr Correlat, der Gehorsam. Die soziale Einheit und Bildung darf aber natürlich die Möglichkeit der Herausarbeitung und Betätigung persönlicher Potenzen nicht hindern. Beide, das individualisierende und das sozialisierende Moment, ist für die gedeihliche Entwicklung humaner Kultur eine Notwendigkeit. Konservatismus und Fortschritt, Adel und Volkstum, Individualität und Solidarität, — das sind eigentlich nicht sich befehdende Kräfte, sondern ergänzende. Und je weniger eine dieser Grundrichtungen des sozialen und politischen Lebens

unterdrückt wird, je gleichberechtigter sie sich gegenüberstellen können, um so tiefer greifend und nutzbringender für die Allgemeinheit ist ihr Verhältnis. Radikaler Individualismus und absoluter Kommunismus oder Despotismus — beide Richtungen sind einseitig; die eine vernachläßigt die unausrottbare und kulturell höchst wertvolle Individualisierungstendenz, die andere verkennt die Notwendigkeit fester, geordneter Sozialität, welche den Schwächeren die Möglichkeit freier, vor jeglicher Art Ausbeutung gesicherter Wirksamkeit und Entfaltung gewährleistet.

Das Glück des Ganzen geht von der Ordnung aus, und die ist wesentlich in der Einheit enthalten. Maistre eignet sich mal ausdrückliche Grundsätze an, „die ihm keine Schwierigkeiten bieten," wie sie von Bentham und den Utilitaristen vertreten wurden. Er erklärt: es wäre wohl Zeit, einmal sich zu überzeugen, daß nicht die die besseren Konstitutionen sind, die den Menschen das größtmögliche Maß von Glück in einem bestimmten Augenblick ermöglichen, sondern jedenfalls jene, die die größtmögliche Summe von Glück der größtmöglichen Zahl von Leuten und Generationen gewähren. So interessiert sich Maistre wohl für das Glück des Volkes, aber sonst eigentlich mehr noch für dessen Tugend und Gehorsam.

Die sozialen Probleme erschöpfen sich seit geraumer Zeit in der Fragestellung Autorität und Freiheit — wie kommt man zu ihrer Harmonie? „Niemals war die Kulturwelt von dem Problem Autorität und Freiheit so tief bewegt wie in unserer Zeit, wo dieses Problem wie kein anderes die Geister scheidet, sie einander entfremdet, ja sie wie zwei feindliche Elemente bei der ersten besten Gelegenheit aufeinander platzen läßt. Autorität und Freiheit sind die zwei großen Mächte, die am Aufbau einer echten Kultur zusammen wirken müssen." (Förster, „Autorität und Freiheit", Vorwort). Wenn wir in einer so stigmatisierten Zeit leben, dann ist es natürlich von besonderem Interesse, sich mit einem Manne zu beschäftigen, der förmlich „ein Apostel der Autorität" genannt werden kann wie man von Maistre es getan hat.

Sicher hat im gesellschaftlichen Leben, in der Kulturarbeit und in der Erziehung das Freiheitsprinzip noch sehr viel zu erfüllen. Aber je freier und vielfältiger sich die individuelle Betätigung entfaltet, um so notwendiger muß sie selbst nach einem Gegengewichte verlangen: um die individuellen Kräfte vor Zersplitterung und Verirrung zu bewahren, muß der individuellen Expansion gegenüber eine

konzentrierende Kraft walten. Die geistige Situation in diesen tiefsten Kulturfragen ist noch nicht klar genug, um allgemein überschaut werden zu können. Noch kennt man sich gegenseitig zu wenig — namentlich im politischen und sozialen Bereich ist der Freiheitsgedanke noch zu jung, um schon völlig ausgegoren zu sein. So kommt es leicht, daß die Vertreter dieses Prinzips zu sehr geneigt sind, die Kulturaufgabe des Autoritätsbegriffes zu verkennen. Ebenso mangelhaft verstehen oft die Vertreter der Autoritätsnotwendigkeit die große Bedeutung der Freiheit. Die Autorität wird vielen zu sehr Selbstzweck. Und doch hat die Autorität nur die erzieherische Bestimmung — „Quelle der Inspiration für die lebendig wirkenden Kräfte zu sein und sie zu höherer Einheit zu gestalten — nicht aber darf sie vor lauter Schutzwehr gegen den Irrtum dem persönlichen Leben alle Bewegungskraft unterbinden." Besonders in der Maistreschen Sozialphilosophie aber ist der Autoritätsbegriff der Angelpunkt all seiner Betrachtungen. Er scheint in manchen seiner Aufstellungen über das Autoritätprinzip dieses doch zu überspannen. Im Autonomismus erkennt Maistre den Knotenpunkt, in dem die Irrtümer der Zeit zusammenlaufen. „Sowie der Mensch tätig ist, schreibt er seiner Tätigkeit alles zu, und weil er sich seiner Freiheit bewußt ist, vergißt er seine Abhängigkeit. In der gesellschaftlichen Ordnung, in der er sich gegenwärtig und mitwirkend fühlt, erzeugt sich leicht der Wahn, daß er eigentlich der unmittelbare Schöpfer alles dessen sei, was durch ihn geschieht. Er ist gewissermaßen die Mauerkelle, die sich Baumeister zu sein dünkt." Drastischer noch kennzeichnet er jenen übertriebenen Individualismus an einer anderen Stelle in Essay sur le principe . . . . „der Mensch fängt sich mit seiner eigenen Lockpfeife, er ist sein eigener Narr . . . ."

Ein Ausfluß der Autoritätsnotwendigkeit ist im sozialen Leben der Zwang, als Erziehungsmittel für die Menge ist er sozial berechtigt. Die Menschen sind im allgemeinen stark einer Stütze bedürftig, einer Autorität und eines gewissen Zwangs. Dieser ist nur notwendiges Erziehungsmittel. Daß die Päpste im Mittelalter bei manchen Fürsten das Heiligtum der Ehe nicht schänden ließen durch strenges Beharren auf dem christlich ethischen Standpunkt erscheint Maistre als ein eminent kultureller Dienst, den die Kirche den Völkern und der gesamten Kultur erwiesen hätte. „Die Kirche und der Papst haben der Welt vielleicht nie einen wichtigeren Dienst geleistet als den,

bei den Fürsten durch die Macht kirchlicher Zurückweisung die Anfälle einer Leidenschaft im Zaume zu halten, die selbst bei sanfteren Menschen furchtbar, bei heftigen aber ganz unaussprechlich ist, und mit den heiligsten Gesetzen der Ehe überall, wo sie ungebunden ist, stets spielen will. Die Liebe ist, wenn nicht äußerliche Sittenverfeinerung sie bis auf einen gewissen Punkt gezähmt hat, ein wildes Tier, fähig zu den schrecklichsten Ausschweifungen; wenn man nicht will, daß sie alles verzehre, so muß man sie bändigen, und dies kann nur der Schrecken. (»Du Pape« II., 7). Der Zwang ist aber nur notwendiges Mittel, wo der freie Gehorsam versagt, zur Bewahrung der Autorität und der sozialen Einheit.

Der Gehorsam ist für Maistre eine reichste Segensquelle, eine soziale Notwendigkeit und Kraft von höchster moralpädagogischer Bedeutung. Es ist wie eine Devise für das soziale Verhalten, was Maistre in den Sätzen als Lebensweisheit gibt: „alles, was den Menschen hindert, stärkt ihn. Er kann nicht gehorchen, ohne sich zu vervollkommnen und dadurch allein, daß er sich überwindet, wird er besser.“ Und dieser Hinweis vom Wert und der Notwendigkeit der Selbstbeherrschung bekommt seine pädagogische Färbung: „Mancher wird mit 30 Jahren sich eine schöne Frau versagen können, weil er mit 5 oder 6 Jahren gelehrt worden ist, sich freiwillig ein Spiel oder Werkzeug zu versagen.“ Seine eigene Jugend war ja von bewunderungswürdiger Größe in der beständigen Unterordnung und Gehorsamsleistung, in der sie verfloß.

Er gesteht selbstverständlich der Individualität innerhalb des sozialen Gesamtkörpers ihre Betätigungsmöglichkeit zu, „jeder Mensch hat seinen eigenen Charakter, seine Ansichten, seinen Ausdruck; vor allem aber sein Gewissen, welches ihm sagt, was er könne.“ Er hält also die persönliche Eigeninstanz des Gewissens aufrecht, aber er müßte nicht dieser glühende Verfechter der Autorität sein, wenn er nicht ängstlich gleich hinzufügte: „man möge freilich gar leicht in die Irre gehen, wenn man diesem inneren Impuls sich überlasse.“ Doch spricht er auch wieder von der großen Gefahr, die mit dem Zuwiderhandeln gegen das persönliche Gewissen verbunden sein kann.

Worauf es vor allen Dingen ankommt, ist, daß die Gesellschaft so organisiert ist, daß ihre Institutionen den Boden nicht bloß für die Erhaltung, sondern auch für die möglichste Steigerung des Daseins der Gesellschaftsmitglieder bietet. Je größer die Zahl tüchtiger,

gesunder, arbeitsamer Mitglieder ist, desto höher steht die Gesellschaft, deren eigene Interessen also die Förderung der Einzelinteressen verlangt. Nicht die Schwachen untergehen zu lassen, sondern sie zu kräftigen und Bedingungen für ein gedeihliches Leben und Wirken aller zu schaffen, fordert die soziale Idee. Es ist ein schönes Wort von Fichte, das das Ideal jedes sozialen Strebens zeichnet, „es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen." Und ganz ähnlich hat Maistre kurz und gut erklärt: „Ein Regent kann nichts Besseres tun als gut regieren." (»Du Pape« I., 13).

Einige Streiflichter, die Maistre so nebenbei auf eine Frage fallen läßt, die in unserer Zeit auch zu einer der meist erörterten gehört, — die Frauenfrage — seien noch beigefügt.

„Die Frauen sind ohne Zweifel liebenswürdig; man muß mit ihnen leben, um nicht zu verwildern." Damit hat Maistre den von der Natur dem Frauengeschlecht gesetzten Beruf mit wenigen Worten umschrieben: Wuchert in der Welt, in den Lebensbeziehungen das rein und einseitig Männliche, läuft es Gefahr „zu verwildern," — das Leben wird dann leicht hart und roh, brutal und kalt. Hier für gesunden Ausgleich zu sorgen, durch die weibliche Natur und Lebensbetätigung die Weichheit und Zartheit, das Liebevolle und Warme zur Geltung zu bringen, so das Feste und Starke vor Gewalttätigkeit und Roheit zu bewahren, — das ist welt- und naturgeschichtlicher Beruf des Weibes. Das Leben mit edlerer Sitte zu erfüllen, das ist Frauenberuf. Frauenberuf ist, was Dichtung im Vergleich zur Wissenschaft: welches ist höher, welches ist notwendig zur Erzeugung höheren Lebens, höherer Kultur? Frauenberuf ist, was Phantasie im Verhältnis zum einfachen Denken — darf zur Gesundung, zum Fortschritt der Ideen und alles Wissens, darf eines fehlen? Ohne Dichtung „verwildert" die Wissenschaft gleichsam zur Trockenheit und Dürre; ohne Phantasie „verwildert" das abstrakte Denken zur unbefriedigenden Nüchternheit. Das weibliche Prinzip sorgt für Erhöhung, Verfeinerung der männlichen, starken Betätigung. Die Kunst bewahrt vor „Verwilderung" der trockenen Alltagsnotwendigkeiten. Das Gemüt bewahrt vor „Verwilderung" des leicht kalten, genügsamen Verstandes. Feinsinnig also hat Maistre den idealsten Beruf des weiblichen Prinzips getroffen: es bewahrt vor der männlichen Verwilderung. Wem fiele dabei nicht das Goethesche Wort ein: „willst du genau erfahren, was sich ziemt, so frage

bei edlen Frauen an!" Es ist der gleiche Ausdruck für die Meinung Maistres. Tasso hat mit ein wenig männlicher Selbstsucht die „goldene Zeit" gefunden, wo der Grundsatz Geltung hat: erlaubt ist, was gefällt. Die Prinzessin korrigiert ihn fein: „erlaubt ist, was sich ziemt." Das war die Korrektur durch das weibliche Empfinden, es war die Bewahrung vor „Verwilderung". Frauen, die ihren natürlichen Beruf erfassen, wissen, was sich ziemt; sie bewahren das Leben und Streben der Männer vor Entartung und Einseitigkeit. Zwei Geister treffen sich hier im gemeinsamen Bekenntnis ein und derselben Wahrheit. Maistre selbst gibt ein Bild für den Ausgleich, den das Leben in der gegenseitigen Regelung und Ergänzung der beiden Prinzipien erfindet: Bacchus und Minerva sitzen an einem Tisch, um es zu verhüten, daß jener ausgelassen, diese pedantisch und kleinlich werde.

Maistre spricht dann (V., 321) von der unglaublichen Sklaverei der Frauen in Athen, wo sie einer niemals aufhörenden Vormundschaft unterworfen waren. Dann sagt er: „wer kennt ferner nicht die Härten der römischen Gesetze gegen die Frauen? Man sollte sagen: die Lehrmeister der Nationen seien in Hinsicht auf das andere Geschlecht alle zu Hippokrates in die Schule gegangen, der vom Weibe glaubte und lehrte, daß es in seiner Wesenheit böse sei; seine Neigungen müßten täglich gedämpft werden, sonst wucherten sie nach allen Richtungen wie Zweige eines Baumes. Mit einem Wort: alle Gesetzgebungen — stellt Maistre fest — haben mehr oder weniger strenge Vorsichtsmaßregeln gegen die Frauen ergriffen; noch in unseren Tagen sind sie Sklaven unter der Herrschaft des Korans und Lasttiere bei den Wilden. Dann macht Maistre das Frauengeschlecht eindringlich auf die weltgeschichtliche Wendung in seinem Geschicke durch das Evangelium aufmerksam.

Das Evangelium allein konnte die Frauen erheben und auf gleiche Stufe mit dem Manne stellen, indem es sie besserte. Das Evangelium allein konnte die Rechte der Frauen verkündigen, nachdem es sie hatte entstehen lassen; und die Rechte der Frauen entstunden, als das Christentum sich in dem Herzen des Weibes, — dem tätigsten und mächtigsten Werkzeug für das Gute sowohl wie für das Böse — festsetzte. Die Erhebung und Veredelung des Weibes ist das wirksamste Mittel, den Mann zu vervollkommnen; und darauf hin arbeitet das Christentum allein und unermüdlich mit

unfehlbarem Erfolg, bei dem nur ein Mehr oder Weniger stattfinden kann. Die Frau hat vom Christentum ihre ganze Würde. Die christliche Frau ist aber auch ein übernatürliches Wesen, weil sie durch das Christentum in Schutz genommen und zu einem Rang erhoben worden ist, der ihr nicht natürlich ist.

Noch ein weiteres sozialpolitisches Problem sei berührt:

Im I. Band Seite 276 stellt Maistre die Frage auf: wie kann man einen Staat mächtig machen? Die Antwort: man muß vor allem die Bevölkerungsmöglichkeit steigern durch alle möglichen Mittel, lehnt Maistre ab.

Als wichtigstes Problem im Staatsleben gilt vielfach das Bevölkerungsproblem. Erst seine möglichst vorteilhafte materielle Lösung schafft, sagt man, die rechte Pflegestätte auch der ideellen Volksgüter. Die ganze Entwicklung eines Staates ist auf das innigste verknüpft mit der gesunden Gestaltung und Fruchtbarkeit seines Wirtschaftslebens. Auf die tatsächlichen Verhältnisse, die es schafft, muß die Staatspolitik eingestellt sein, will sie nicht Unheil stiften oder ganz und gar Schiffbruch leiden. Das treueste Spiegelbild der wirtschaftlichen Verhältnisse eines Staates ist aber in der Bevölkerung zu erblicken. Diese sorgfältig zu studieren, ist daher erste Pflicht jedes einsichtsvollen Politikers von Verantwortlichkeitsgefühl. So wendet auch Maistre sein Interesse dieser brennenden staatswissenschaftlichen und sozialen Frage zu. Er ist Bewunderer der Malthusianischen Lehre. „Jedes Gesetz," sagt er, „das ohne Rücksicht auf andere Erwägungen nur darauf ausgeht, die Bevölkerungsziffer zu vermehren, ist schlecht. Man muß im Staate eine gewisse moralische Kraft aufstellen, die die Zahlen der Ehe vermindert und die übereilten Eheschließungen hemmt. Der rein zahlenmäßige Geburtsüberschuß beweise nur die Zahlen der Unglücklichen und Elenden; Malthus habe mit seiner schönen Studie die Wahrheit dieser Aufstellung bewiesen." Im II. Band Seite 402 nennt er dann das Buch des Malthus: »essay on the principle of population« ein tiefdurchdachtes Werk, das zu jenen seltenen Büchern gehöre, nach deren Erscheinen jedermann dispensiert sei, den nämlichen Gegenstand zu behandeln. Niemand, glaube er, habe vor Malthus dieses große, zeitliche Gesetz der Vorsehung klar und vollständig bewiesen: daß auch in jedem wohlgeordneten Staat ein Gesetz, ein Prinzip, eine Gewalt vorhanden sein müsse, welche der Vermehrung der Ehe ent-

gegentrete. Malthus bemerkt: „Da das Zunehmen der Unterhaltungsmittel, bei der günstigsten Voraussetzung, weit geringer sei als das der Bevölkerung, und zwar in dem enormen Verhältnis der arithmetischen zu der geometrischen Progression, so folge daraus, daß der Staat infolge dieses Mißverhältnisses in einem Zustand fortwährender Gefahr erhalten wird, wenn die Bevölkerung sich selbst überlassen bleibt, wodurch die beschränkende Gewalt, von der eben die Rede gewesen, nötig wird." Maistre erblickt nämlich in der Malthusianischen Theorie eine willkommene Bestätigung seiner Beweisführung für die staatswirtschaftliche Bedeutung des Zölibats der Priester. Dieser ist ihm ein Teil und Aeußerung eben jener moralischen Kraft, die den Staat vor der Gefahr der Uebervölkerung bewahren kann und soll. Die Zahl der Ehen lasse sich nämlich im Staate nur auf dreierlei Art beschränken: durch das Laster, durch Gewalt oder durch die Sittenlehre. Es müsse also im Staat ein Prinzip vorhanden sein, welches fortgehend die Zahl der Ehen zu beschränken strebt. (»Du Pape«, II., 3). Durch den moralischen Einfluß des Priesters, so verfolgt Maistre jenen Gedankengang weiter, auf die Sitte, Ehe, würde am leichtesten die dritte Art der Beseitigung jener Gefahr durch Uebervölkerung erreicht. „Es gibt nichts so Fruchtbares (für das Wachstum des Staates an Bevölkerung) als die Unfruchtbarkeit des Priesters. Die nie versiegende Quelle einer gesunden, stets brauchbaren Bevölkerung ist die Enthaltsamkeit im Zölibat, die Keuschheit in der Ehe. Die Liebe paart; die Tugend bevölkert. Die kirchliche Ehegesetzgebung begleitet die Gatten bis ins Brautgemach. Was die Kirche in dieser Art erreicht, wird nur von wenigen Menschen erkannt; demnach heiße der Vorwurf, der Zölibat schade der Bevölkerung so viel, als: das Wasser schadet der Vegetation, indem weder der Weizen noch der Weinstock im Wasser wachsen." Es genüge hier, auf diese Aufstellung Maistres zum Bevölkerungsproblem hingewiesen zu haben.

d. Maistres Geschichtsphilosophie.

Innig verwoben mit der Sozialphilosophie ist die Geschichtsphilosophie. Voltaire spricht zuerst von einer »philosophie de histoire«. Die Geschichtsphilosophie Maistres könnte ebenso gut historische Metaphysik genannt werden. Des Oefteren betrachtet er »avec hauteure de vue« die Ereignisse, die unter seinen Augen sich vollzogen.

Aus einzelnen geschichtlichen Vorgängen hebt er mit tiefem Blick die zugrunde liegenden Prinzipien heraus, weist auf die innersten Zusammenhänge und Gesetzlichkeiten hin, die er im Untergrund der geschichtlichen Strömung tätig sieht. Er erklärt die Gegenwart durch das Vergangene und sucht die Vergangenheit durch Verhältnisse der Gegenwart begreiflich zu machen.

Die Anfänge der Geschichtsphilosophie liegen in der christlichen Weltanschauung und der sie darstellenden Philosophie. Wir haben ja im Vorhergegangenen Maistres ausgeprägten Glauben an die göttliche Leitung des ganzen Weltgeschehens beobachtet. Als christlicher Philosoph und Metaphysiker von bestimmter Art betrachtet er die Entwicklung des Menschengeschlechtes als Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden und des göttlichen Willens. Das klassische Vorbild jeder christlichen Geschichtsphilosophie ist Augustins »civitas Dei«.

Spricht Schelling von der Geschichte als von einer fortgehenden, allmählich sich entwickelnden Offenbarung des Absoluten und Hegel von ihr als von dem vernünftigen Gang des Weltgeistes, so darf das als die gleiche Geschichtsbetrachtung erklärt werden, von der auch Maistre ausgeht; natürlich ist gerade für jede Geschichtsphilosophie die Gesamtweltanschauung des einzelnen von grundlegender Bedeutung. Maistres Andeutungen stellen ihn auf die Seite Augustins, Bossuets rc.; durchaus theologisch ist seine Geschichtsphilosophie gerichtet.

Windelband (Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts S. 34) macht die Art der Maistreschen Geschichtsphilosophie ohne Weiteres verständlich durch den Hinweis: „Die Deklamationen der französischen Legitimisten und Traditionalisten, wie Joseph de Maistre oder de Bonald, lesen sich manchmal direkt wie Kopien aus Novalis „Europa" oder aus Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" oder wie Friedrich Schlegels „Vorlesungen". Ueberall wird der Verlust der Ueberzeugungseinheit in der europäischen Gesellschaft als das große Uebel beklagt, überall der Protestantismus, der die Herrschaft der religiösen Einheit des Mittelalters gebrochen hat, für diesen Schaden verantwortlich gemacht, überall die Anarchie der Meinungen und der Leidenschaften, welche Aufklärung und Revolution gebracht haben sollen, dem Prinzip der Gewissensfreiheit in die Schuhe geschoben. Die faszinierende Gewalt

dieser Gedanken sieht man vielleicht am deutlichsten bei einem Mann wie August Comte, dem Schüler des materialistisch-naturwissenschaftlichen Rationalismus, der mit S. Simon an dem Ideal der Sozialisierung des öffentlichen Lebens durch die moderne Wissenschaft arbeiten wollte. Auch ihn führt die Beobachtung der geistigen Zersplitterung zur Beschuldigung der protestantischen Gewissensfreiheit als des Krebsschadens der Gesellschaft; auch er bewundert das Mittelalter, welches auf der religiösen Lebenseinheit ein in seiner Weise vollkommenes, wenn auch „eminent verfrühtes" System der Gesellschaft herausgebildet hat."

Das ist tatsächlich das immer wiederkehrende Urteil (identisch mit Verurteilung) Maistres über den Protestantismus: „er habe durch sein wesentliches, „törichtes" Dogma von der Zuständigkeit des Privaturteils den Menschengeist vorbereitet für die Untergrabung der Metaphysik und für den zersetzenden Rationalismus. (Vergl. V., 243 u. v. a.) Maistres Abneigung gegen das Prinzip des Protestantismus als Geistes- und Geschichtsprinzip ist natürlich nur ein notwendiges Ergebnis seiner Stellung zur Autorität. Wer in Autonomismus und Individualismus Hauptfeinde der sozialen Ordnung und einer segensvollen geschichtlichen Entwicklung erschaut, muß zu solcher Ablehnung kommen. Der Protestantismus hat ihm die Einheit zerstört und damit den Lebensnerv aller wahren Philosophie (gleich Metaphysik) zerschnitten.

So stellt sich Maistre das Weltgeschehen dar: „wir Menschen sind an den Thron des höchsten Seins durch eine schmiegsame Kette gebunden, die uns hält, ohne uns zu hindern und unserer Selbstbestimmung zu berauben. In den revolutionären Perioden verkürzt sich plötzlich die Kette, das Handeln des Menschen wird ohnmächtig und die Willenskundgebungen der Vorsehung offenbaren sich klarer." Was einmal Friedrich der Große geäußert, trifft für Maistres geschichtsphilosophische Denkweise zu: es liege doch etwas Beruhigendes in dem Gedanken, daß das Bittere, was wir schmecken müssen, nicht immer die Wirkung unserer Verschuldung sein müsse, sondern zur Absicht und Ordnung der Vorsehung gehöre.

Die Vorsehung spricht zu ihm besonders deutlich aus der Geschichte. So spricht er in seinen »Considérations« es ganz klar aus, daß die große Revolution für ihn ein Akt der göttlichen Vorsehung sei (l'action de la providence a été visible dans la revolution). Es ist durchaus der Gedankengang des christlichen, historischen Ide-

alismus, wenn Maistre an solche historische Erschütterungen den Maßstab anlegt, der in einem Satze gegeben ist: »la divinité punit pour régénerer.« Selbstverständlich ist aller Zufall im Weltgeschehen für Maistre ausgeschlossen. Alles Böse, jede Unordnung muß wie im Einzelgeschehen, so auch im ganzen Weltgeschehen zum Guten und zur Ordnung mitwirken. So wird auch Robespierre ihm ein auserlesenes Werkzeug der Rettung. Es wurde des Oefteren als bemerkenswerte Tatsache erklärt, daß gerade von Maistre und seinesgleichen in Frankreich eine solch unbefangene welthistorische Auffassung des Revolutionsprinzips ausgegangen ist. Das interessante geschichtsphilosophische Urteil hat er in diese Worte gekleidet: »qu' on y réflechisse bien, on verra que le mouvement révolutionaire une fois établé, la France et la monarchie ne pouvait être sauvées que par le Jacobinisme. Le génie infernal de Robespierre pouvait seul opérer ce prodige.«

Die gleiche geschichtsphilosophische Denkweise gibt sich auch aus folgender Anschauung kund: „Die glücklichsten Veränderungen, welche bei Völkern stattfinden, werden fast allemal durch blutige Katastrophen, deren Opfer die Unschuld ist, erkauft. Das Blut der Lucretia verjagte die Tarquinier und das Blut der Virginia die Decemviren. Sieht man in einer Revolution zwei Parteien miteinander im Kampfe und auf der einen Seite kostbare Opfer fallen, so kann man darauf wetten, daß diese Partei, trotz allem Anschein von Gegenteil, zuletzt den Sieg davontragen wird." (V., 348). Für die Wahrheit dieses geschichtsphilosophischen Prinzips ist die Geschichte des Christentums der Beweis wie die Geschichte aller zu Unrecht verfolgten Ideen. Geistig vernünftige Mächte — mit einem Wort die göttliche Vorsehung — sind es, die nach Anschauung Maistres den Lauf der historischen Bewegungen lenken, überzeitliche, transzendente Ideen oder göttliche Gedanken. Solch idealistische Geschichtsphilosophie geht in die Tiefe und strebt nach wirklicher Erklärung — wenn sie sich auch vor der Gefahr hüten muß, die real natürliche Basis des geschichtlichen Geschehens zu vernachlässigen. Denn die natürlichen Einflüsse und Verhältnisse, das ganze Naturmilieu im weiteren Sinn ist selbstverständlich von mitbestimmender Wirkung alles geschichtlichen Geschehens. Doch ist und bleibt das Wesentliche in der Geschichte das Psychische, welches zum Motiv von Handlungen wird, die unter einander in einem inneren Kausalzusammenhang stehen.

Maistre schöpft aus seiner geschichtsphilosophischen Weltanschauung einen kraftvollen, edlen Optimismus. Er weiß beim Unglück und Uebel den tiefer liegenden Nutzen und Zweck herauszuholen; man müsse nur, sagt er, über sich selbst hinausgehen und auf einen höheren Standpunkt sich erheben, daß man die Welt, das Ganze und nicht einen Punkt nur sehe. (V., 124). Auch Drews fordert in der Betrachtung der Welt den Glauben an eine objektive Weltzwecklichkeit, deren Leugnung die Religiosität am meisten gefährde.

Das ganze Studium der Geschichte soll sich nicht mit dem Nächstliegenden begnügen, sondern wie von oben herab das Gewebe des inneren Geschehens zu überschauen streben. „Die Kurzsichtigen sollen keine Geschichte studieren, sie verlieren nur ihre Zeit!" (»Du Pape« II., 6). Sozusagen viele Naturgesetze gäbe es in der Geschichte, die einer oberflächlichen Betrachtung leicht entgehen. Z. B. war die Autorität der Päpste die auserwählte und festgesetzte Gewalt im Mittelalter, um der weltlichen Souveränität das Gleichgewicht zu halten, und diese den Menschen erträglich zu machen; dies ist seiner Meinung nach eines jener allgemeinen Weltgesetze, die man nicht bemerken will, die aber von einer unbestreitbaren Evidenz sind.

Einen sehr gesunden Grundsatz seiner geschichtlichen Denkart, zu dem wir ja heutzutage besonders durchgedrungen sind, oft noch mehr uns erheben dürften, gibt er im 10. Kapitel des Werkes vom Papste an: „Das größte aller Sophismen ist, ein modernes System in die vergangenen Zeiten zu verpflanzen und nach dieser Regel die Dinge und die Menschen jener mehr oder weniger entfernten Epochen beurteilen zu wollen. Mit diesem Prinzip würde man die Welt umkehren; denn es gibt nirgends eine festgesetzte Einrichtung, die man nicht durch das nämliche Mittel umstürzen könnte, wenn man nach einer abstrakten Theorie sie beurteilen dürfte . . . . ."

Wieder an einer anderen Stelle des nämlichen Werkes gibt er eine feinsinnige, wahre Beobachtung wieder, indem er als Gesetz aller geschichtlichen Wirksamkeiten hinstellt: „Das Gute will nicht übereilt werden." Das Christentum wirkte, weil seine Wirkung eine göttliche war, langsam; denn alle rechtmäßigen Wirkungen, von welcher Art sie immer sein mögen, geschehen allemal auf eine unmerkliche Weise. Ueberall, wo man Lärmen, Getöse, Ungestüm, Zerstörung etc. findet, kann man gewiß sein, daß die Narrheit oder das Verbrechen die wirkenden Ursachen sind." »Rien de grand n' a de grands commencements.«

Einen breiten Raum in seiner geschichtsphilosophischen Erwägung nimmt das Problem des Krieges ein, seiner Notwendigkeit, seines geschichtlichen und ethischen Berufes. Unerschöpflicher Gegenstand des Nachdenkens ist ihm der Krieg. (V., 348).

In unseren Tagen spricht und schreibt man auch viel über die Möglichkeit, das Kulturniveau der Menschheit so hoch zu heben, daß der Krieg nur als Erinnerung an eine barbarische Zeit übrig bleibe. Durch Schiedsgerichte hofft man alle Zwistigkeiten der Völker schlichten zu können. Freilich ist einstweilen diese Idee noch nicht viel über die Bedeutung eines Problems hinausgekommen. Zweifellos aber ist der kriegerische Geist in allen Kulturländern im Rückgang begriffen; unser heutiges Geschlecht hat einen stark ausgeprägten Wirklichkeitssinn, und sieht den Krieg, nachdem ihm die glänzende Maske abgenommen ist, in seiner ganzen bestialischen Wildheit. Das Kulturbewußtsein ist auch schon tiefer in die Nationen gedrungen, daß es in dieser tiefgehenden Friedensliebe seinen Ausdruck gefunden hat. Es lebt in den Massen eine Ahnung davon, welch ungeheuere Werte durch den mit allen Errungenschaften der heutigen Technik geführten Völkerkampf zerstört würden. Freilich kann man auch von einem verweichlichenden Einfluß reden, den jede hochgesteigerte Kultur mit sich bringt, sodaß die Abneigung gegen den Krieg auch diesen weniger idealen sozusagen unmännlichen Grund in sich bergen kann; aber die Zukunft der Menschheit soll auf der Linie liegen — daß die Interessenpolitik durch die Rechtspolitik ersetzt werden soll. Je weiter diese Entwicklung fortgeschritten sein wird, um so seltener wird der Krieg sein. Die pazifistischen Bestrebungen unserer Tage haben schon einen juristisch-organisatorischen Charakter angenommen und sind heute (meint Walther Schücking, „Christliche Welt“ 1911 Nr. 6) in voller Verwirklichung begriffen. Die Kulturwelt organisiert sich in unseren Tagen zu einem internationalen Staatenverband, in dem schon, wie Liszt festgestellt hat, ein staatsrechtliches Element hineingekommen ist. Das Völkerrecht wandelt sich um zu einem Weltstaatenrecht d. h. zu Normen, die den Weltstaatenbund betreffen. Diese Entwicklung entspricht auch dem universalen Charakter des Christentums und seinen Grundideen der Liebe. In diesem Weltstaatenbunde könnte der Krieg dann keine Rechtseinrichtung mehr sein wie heute noch. Max Melamed hat in seinem Buch: „Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee“ gezeigt, daß die nationalistische Weltanschauung von

heute, die kein höheres politisches Ideal kennt als das nationale, und den Krieg zwischen den wetteifernden Nationen in bequemer Weise für ein Glied der göttlichen Weltordnung erklärt, den großen Denkern der vergangenen Kulturepochen gänzlich fremd gewesen ist. Carnegie, der die Riesenstiftung zur Förderung der Weltfriedensidee gemacht hat, hat sich zum Sprecher weitverbreiteter Anschauungen unserer Tage aufgeworfen, wenn er den Krieg als schlechterdings unvereinbar mit einem Kulturmenschen des 20. Jahrhunderts erklärt. Nur ein wildes Tier könne in unserer Zeit noch Entschuldigung finden, wenn es ein Verbrechen wie den Krieg begehe. Pax per familias ist eine andere Losung und ein anderes Mittel, das die Gesellschaft für internationalen Kinderaustausch benutzen will, um die Kriegsidee bei den Völkern zu verwischen. Ein anderes Mal wieder vertraut man auf die Technik und Chemie, durch die der Krieg von selbst unmöglich würde. „Krieg und Kampf sind die allerprimitivsten und ungeschicktesten Mittel, um die menschlichen Verhältnisse zu regeln," sagt Ostwald.

Eine Konzession an den Zeitgeist nennt auf der anderen Seite von der Goltz (in „Jung Deutschland") die Abneigung gegen den Krieg. Jedes tüchtige Volk sei kriegerisch gesinnt, und höre eines Tages diese Gesinnung auf, so wäre es um die Tüchtigkeit des Volkes geschehen. Freude an der eigenen Stärke und dem eigenen Mute — das sei kriegerisch und das sei etwas Gesundes. Kriegerisch ist nach ihm, wer vor der Gefahr nicht zittert, ja sie liebt. Der Materialismus entnerve die Völker — der kriegerische Geist aber erwecke männliche Tugenden und entferne so unwillkürlich von dem Genußleben.

Ganz ähnlich, nur noch kriegsfreundlicher sind in dieser Frage die Anschauungen Maistres; er schaut allerdings von einer noch ganz anderen, viel höheren Warte auf diesen Gegenstand herab. Der Kriegsgedanke in seiner geschichtsphilosophischen Bedeutung hat Maistre schon immer beschäftigt. „Seit ich denke, denke ich über den Krieg." Wohl überdachte Meinung ist es ihm, daß der Krieg unerklärlich bleibt, wenn man bloß an den Menschen mit seiner Vernunft, seinen Gefühlen und Neigungen denke. Je törichter man den Krieg halte, um so unerklärbarer bleibe er. Dem Menschen ist das Mitleid so natürlich wie das Atemholen. Und dennoch der Krieg? Und woher der Kriegsruhm, von dem man spricht? Soldat und Henker — beide sind sie Hinrichter. Warum der erste so in Ehren — der letzte so

in Infamie? Woher komme es, daß es so ehrenvoll gelte, unschuldiges Blut ohne Schuld (im Kriege) zu vergießen? Er selbst ist erfüllt von großer Bewunderung und Achtung vor dem Soldaten. Und nichts stimme in der Welt besser überein als der religiöse Geist mit dem kriegerischen! Die Funktionen des Soldaten müssen auf einem großen Gesetz der geistigen Welt beruhen; alle Völker wären darin übereingekommen, in dieser Geißel etwas ganz besonders Göttliches zu sehen.

Unsere eigene Schuld mache, wie alle Uebel, auch den Krieg notwendig. Der Krieg ist der Vollstrecker des Urteils: daß der letzte Tropfen ungerechterweise vergossenen Blutes von den Menschen werde gefordert werden. So erhebt Maistre den Kriegsgedanken zur Höhe der Theodicee. Nur weil der Mensch einem tief liegenden, unwiderstehlichen Gesetz, das von der göttlichen Weltgerechtigkeit über die Erde verhängt ist, sich fügt, ist er imstande, etwas mit Begeisterung zu tun, was er eigentlich verabscheut. Der Mensch wird direkter als die übrige Natur vom Fluch getroffen — wie die Sonne umzieht deshalb der Würgengel die Welt.

Der Krieg ist göttlich an sich, weil er ein Weltgesetz ist; und er ist göttlich, durch seine allgemeinen und besonderen Folgen übernatürlicher Art. Der Blick auf die unsichtbare Welt erkläre auch das Geheimnis dieses furchtbaren Weltgesetzes. Göttlich ist ferner der Krieg in seinem geheimnisvollen Glanze, göttlich in dem unerklärbaren Reiz, der uns zu ihm hinzieht. Der Krieg ist göttlich durch die unergründliche Macht, welche den Sieg verleiht, ist göttlich in seinem, den Berechnungen der menschlichen Vernunft durchaus entgehenden Erfolgen. Es ist ein förmlicher Hymnus auf die Göttlichkeit und Weltgesetzlichkeit des Krieges, den Maistre auf vielen Seiten seiner Soirées de St. Pétersbourg singt. Eingehend zerlegt er dort die Psychologie des Krieges.

Also ein unabänderliches Weltgesetz ist ihm der Krieg. Das große blutige Sühnemittel, womit die menschliche Schuld getilgt werden soll: eine Geißel des Himmels zur Entsühnung der Völkervergehen; „die Annalen aller Völker haben nur eine Stimme, um uns zu zeigen, wie diese schreckliche Geißel allemal mit einer Heftigkeit wütet, die mit den Lastern der Nationen im strengsten Verhältnis steht, sodaß Ströme von Lastern jederzeit Ströme von Blut hervorriefen.“ (V., 348).

Welch Unterschied in dieser geschichtsphilosophischen Frage zwischen seiner Anschauung und der Denkart unserer Zeit! Maistre ist eben bei allem Metaphysiker — erst recht wird ihm die ganze Geschichte zur Offenbarung der Theodicee.

Noch sei ein Hinweis auf die geschichtsphilosophische Rolle gestattet, die er einzelnen Völkern aus tieferer Ueberlegung heraus zuteilt:

„Frankreich und England z. B.," ist sein Urteil, „können nimmer aufhören, sich zu suchen noch auch sich zu hassen! Gott hat sie gegeneinandergestellt, wie zwei wunderbare Magnete, die auf der einen Seite sich anziehen und auf der anderen fliehen."

Er erkennt auch, daß der Orient sichtbar der europäischen Macht weicht, daß der Halbmond in seinen beiden Stützen in Konstantinopel und Delhi bedrängt in der Mitte reißen müsse. Und das alles gibt ihm eine Vorstellung von dem, was sich vorbereitet. Der Mensch in seiner Unwissenheit täusche sich oft über Zweck und Mittel, über seine Kräfte und Widerstände, über die Werkzeuge und die Hindernisse. „Aber die Vorsehung tappt nie im Finstern und setzt nicht umsonst die Welt in Bewegung." Und sein Geist schaut dann prophetisch in die Zukunft: alles verkündet, daß wir einer großen Einheit entgegengehen, die wir von weitem begrüßen müssen. Wir sind mit Recht schmerzlich zermalmt; aber wenn schwache Augen, wie die meinigen, würdig sind, einen Blick in die göttlichen Geheimnisse zu tun, so sind wir nur zermalmt um gemischt zu werden.

Um Frankreich dreht sich eigentlich zumeist sein politisches Denken und geschichtsphilosophisches Ueberlegen. „Es hat nie eine Nation gegeben," sagt er davon, „die leichter in Irrtum zu führen, schwerer wieder herauszubringen, und zugleich mächtiger gewesen wäre, andere in ihren Irrtum hineinzuziehen. Zwei besondere Charakterzüge unterscheiden die Franzosen von allen anderen Völkern der Welt: der Geist der Assoziation und der Geist des Proselytismus. Alle Ideen sind bei diesem Volke national und leidenschaftlich. Das Prophetenwort (Isaias 8, 12) trifft genau die Franzosen: alles, was dieses Volk spricht, ist Verschwörung. Die französische Nation kann nicht isoliert leben; es ruht in ihr ein Hang, ein Bedürfnis, eine Wut, auf andere zu wirken" — und das nennt er den hervorstechendsten Zug des französischen Charakters. »Une illustre nation« aber, »parvenue au dernier degrè de la civilisation et de l'urbanité«,

wird sie von ihm genannt. (V., 325). Frankreich ist bestimmt, eine providentielle Rolle zu spielen, es ist als ob über Frankreich eine stille Verpflichtung schwebte, mit jeder seiner Aktionen etwas Vorbildliches, Bewegendes in der Welt zu vollziehen. Man könnte sagen, daß für Maistre Frankreich in der neueren Zeit die Rolle spielt, wie das auserwählte Volk in der biblischen Geschichte. In einem Briefe an den Prinzen Koslowsky vom 24. Oktober 1815 kennzeichnet Maistre die geschichtsphilosophische Stellung, die weltgeschichtliche Bedeutung Frankreichs folgendermaßen: »Il est impossible que vous n'ayez pas oui nommer un livre ancien intitulé: Gesta Dei per Francos. C'est une histoire des croisades. Ce livre peut être augmenté de siècle en siècle, toujours sous le meme titre. Rien de grand ne se fait dans notre Europe sans les Francais. Le prosélytisme est leur élément, leur talent, leur mission même: et, toujours, ils agiteront l'Europe en bien ou en mal.« (Vergl. Mandoul 23).

Frankreich ist ihm das »principal instrument de la providence pour le bien et pour le mal«.

Es ist ja auch für uns stehende Redensart geworden: von Frankreich als vom alten „Experimentierland der Menschheitsgeschichte" zu sprechen.

Am Ende des Werkes vom Papste nimmt seine Geschichtsreflexion nochmals einen hohen Schwung und faßt sein geschichtliches Denken nochmals die großen Bewegungen zusammen: „in diesem feierlichen Augenblick, wo alles verkündet, daß Europa einer denkwürdigen Revolution nahe ist, von der die, die wir gesehen, nur die schreckliche und unvermeidliche Vorläuferin gewesen, müssen wir unsere brüderlichen Vorstellungen und heißen Bitten vor allen Dingen an die Protestanten richten. Was erwarten sie noch? Was suchen sie? Sie haben den ganzen Kreis des Irrtums durchlaufen; durch fortwährendes Angreifen, beinahe möchte ich sagen des Glaubens, haben sie das Christentum bei sich zerstört und den Anstrengungen ihrer furchtbaren Wissenschaft, die nicht aufgehört hat, zu protestieren, ist es zu verdanken, daß die Hälfte von Europa endlich ohne Religion ist . . . . . ."

Da teilt er nun dem englichen Volk einen großen, weltgeschichtlichen Beruf zu: die große Bewegung müsse von den Engländern ausgehen; eilten sie nicht, die unsterbliche Palme, die sich ihnen biete, zu ergreifen, so werde ein anderes Volk sie ihnen wegnehmen. Alles

scheint anzudeuten, daß die Engländer dazu bestimmt sind, die große religiöse Bewegung, die sich vorbereitet, und die eine geheiligte Epoche in den Jahrbüchern des Menschengeschlechtes sein wird, zuerst in Gang zu bringen . . . . . ."

Maistre hatte einen eigentümlich tiefen Blick in den stillen inneren Fluß der Geschichte. Er hatte dic Gabe, Tatsachen und Erscheinungen zusammenzufassen und aus ihnen mit eigentümlicher Intuitionskraft den Gang der Entwicklung für Jahrzehnte hinaus vorauszuschauen. Drum spricht man auch oft von seinem prophetischen Blick, mit dem er als berechnender, ahnender Geschichtsphilosoph seiner Zeit um ein Jahrhundert vorausgeeilt ist.

e. Maistres Religionsphilosophie.

„Der französische Katholizismus, wie er von Maistre und Lamenais vertreten wurde, hat seine tiefen Einwirkungen auf die religiöse Anschauungsweise von Görres ausgeübt," — in einem Vortrag der Görresgesellschaft zu Metz 1910 hat Professor Grauert weite Kreise mit diesen Worten wieder auf die Erscheinung Maistres als religiöse Persönlichkeit aufmerksam gemacht.

Mehr noch als in jeder anderen Materie des philosophischen Denkens hat Maistre auf religiösem Gebiete zum Mittelpunkt all seines Liebens und Lebens und Denkens das Prinzip der Einheit gemacht. Weil er dieses Prinzip in der katholischen Kirche allein lebensfähig weiß und glaubt, ist ihm der Katholizismus die ausschließlich berechtigte Vertretung des ganzen und reinen Christentums.

Jaurès hatte im Januar 1910 im französischen Parlament eine seiner gehaltvollsten Reden gehalten. Sie enthielt das Bekenntnis einer Weltanschauung, wie sie weiteste Kreise des modernen Frankreichs beseelt. Sie gipfelte in dem formvollendeten Ausdruck der Tatsache, die die ganze Debatte jenes Tages beherrscht hat: daß es zwischen der katholischen Kirche hier, der geistigen Freiheit und dem geistigen Fortschritt dort keine Versöhnung geben kann, nur Feindschaft und Schlacht. (Vergl. Augsburger Abendzeitung, 1910 No. 27).

Maistre wird in seinem religiösen Philosophieren und Verhalten sofort verständlich, wenn man ihn als diametralen Gegensatz jenes modernen Parlamentsredners erklärt. Was so vielen, besonders in unseren Tagen wie ein heißestes Feuer in der Seele brennt, das bekannteste unter allen höchsten Kulturproblemen: die Frage um Glaube

und Wissen — der der junge H. Loyson in seinem Stück „Feindliche Seelen" ergreifenden Ausdruck verliehen hat — für Maistre ist diese Frage gelöst. Wo das Wissen vom Glauben sich trennt, geht es in die Irre.

Die Religion ist ihm in der Form des katholischen Christentums geoffenbarte göttliche Wahrheit. Zu ihrem unfehlbaren Hüter und Ausleger ist der Papst bestimmt und bevollmächtigt. Darin gibt es für ihn gar keinen Zweifel; es ist ihm natürlich. Dabei aber sind ihm Gedanken über den Ursprung der Religion, wie wir sie in alter Zeit bei Cicero und in neuer bei Herbert von Cherbourg finden, durchaus sympathisch: daß die Religion der menschlichen Vernunft ursprünglich, eingeboren sei; daß die Religion auch als vernunftgemäße Notwendigkeit auf dem Kausaltrieb fundiert sei, auf dem elementaren Willen zur Erklärung der Naturerscheinungen, auf der Idee des Unendlichen, auf der Beobachtung und Erklärung der sich aufdrängenden Schönheit und Zweckmäßigkeit des Weltalls.

Für Maistre besonders innig ist der Zusammenhang zwischen Religion und sozialem und sittlichem Leben. Die Religion sanktioniert ihm die Normen des sozialen Verhaltens und der rechtlichen Satzungen; sie verhilft ihnen zu fester Anerkennung und treuer Befolgung.

Eine primitive Religion dürfte zu den allgemeinen Besitztümern der Menschheit gehören. (Eisler 421). Das ist völlig Ueberzeugung Maistres. Gott ist ebenso ein Postulat der praktischen wie der theoretischen Vernunft. Der Wille zur Einheit der sittlichen Weltordnung fordert das Dasein Gottes ebenso wie der Wille zur Einheit der Welterkenntnis.

In dem Streben, die Einheit des Universums religiös zu fassen, in der Zurückführung der eingeborenen Ideen auf göttlichen Ursprung ging Maistre so weit, daß es möglich war, ihn für einen Pantheisten zu halten. Er kann als eifrigster Verteidiger des Papsttums in der neuen Zeit gelten. Aber nicht als ob die Kirche ihm die Religion einfach hin gewesen wäre: »il vénerait plus la réligion que ses formes concrètes« — so glaubten manche konstatieren zu dürfen. Aber praktisch gab es keine andere konkrete Religionsform für ihn als das Christentum in seiner Verkörperung durch die katholische Kirche.

Das Christentum steht ihm als sittlich läuternde, kräftigende Macht über allem. Von ihm kommt alle Humanität. (V., 324, II.,

382). Die Geschichte beweise, daß nur die geoffenbarte Religion die Menschheit vor dem äußersten Verfalle bewahre; „kein einziges Dogma gibt es im Christentum, das den Menschen nicht zu reinigen und zu erheben strebte." Das Christentum ist einfach die Religion, die allein möglich und dem Menschen natürlich ist. Darum ist auch das Heidentum seiner Meinung nach nichts als das schlummernde, überwucherte Christentum. Keimartig seien in ihm schon alle christlichen Glaubenssätze verborgen gewesen. »Le paganisme qui étincelle de vérités, mais toutes alterées et deplacées.« (V., 310). Das Christentum ist die größte aller Institutionen, die man sich denken kann. Es ist durch und durch göttlich und ist gemacht für alle Menschen und alle Jahrhunderte. (I., 248). Man wirft bei all dieser aus Ueberlegung und Vernunfttätigkeit, aus Philosophie und Geschichtsbetrachtung dem Maistreschen Geist sich ergebenden Apologie des Christentums ihm persönlich doch öfter vor: es hätte an persönlicher, wahrer Religiosität gefehlt: »personne ne diffère plus que lui de l'auteur de l'imitation.«

Es mag sein, daß die Seiten des Christentums für Maistre die bedeutungsreichsten, ihn interessierendsten waren, die Paulhan in seinem Urteil berührt: Maistre hätte in der Religion nichts gesehen als ein Hilfsmittel für die Politik und in der göttlichen Autorität die Stütze des menschlichen Despotismus. Dennoch fließt in seinem Geist schier bei jeder Zeile seiner Werke bemerkbar eine mystische Ader und die muß herausgeschürft und erkannt werden, will man sein religiöses Leben durchschauen. Gerade dieser innerliche Zug zum Mystischen gibt der ganzen Philosophie Maistres ihren einzigartigen Geschmack. Er ist z. B. Bewunderer jener zarten, wahrhaft erhabenen frommen Seele einer Mme. Guyon, derentwegen Fénélon und Bossuet in Verstimmung gerieten.

Wir dürfen aber nicht übersehen: die christliche Religion war Maistre zugleich Inbegriff aller wahren Philosophie. In ihr sind die tiefsten Fragen des Lebens gelöst. Was Jouffroy (gest. 1842) über die rätsellösende Weisheit des kleinen Kinderkatechismus gesagt hat, entspricht genau der Einschätzung des Christentums durch Maistre: „der Ursprung der Welt, der Menschen, das Menschenschicksal, die Menschenbestimmung — alles das weiß das Kind genau aus seinem Katechismus," dem christlichen Religionsunterricht. Darum fühlt sich Maistre im Besitz der christlichen Religion unendlich glücklich. „Wir

glücklichen Besitzer der Wahrheit, mögen wir nie das Verbrechen begehen, diese Wahrheit zu verkennen." (V., 326). Engellehre, Heiligenkult, der Glaube an das Fegfeuer: das alles sind ihm natürliche Dogmen, die der gesunde Verstand von selbst verlange, die instinktiv schon das Heidentum geahnt habe. Die Kommunion ist ihm die schönste Analogie zu dem schon im Heidentum eingewurzelten Glauben an die Möglichkeit einer Vereinigung des Menschen mit der Gottheit durch das Opferblut." Ohne Zweifel ist die Kommunion ein unbegreifliches Wunder, aber doch zugleich infinement plausible, qui satisfait la raison en l'écrasant."

Zwischen Glaube und Wissen bestehe ja ohnehin — das ist ihm mehr als etwas anderes Lebensüberzeugung — eine „natürliche Affinität". Je direkter die Wissenschaften auf den Menschen Bezug haben, z. B. die Heilkunst — um so weniger können sie der Religion entbehren. (V., 186). Die Religion ist die Mutter der Wissenschaft; Theorie und Erfahrung vereinigen sich, um diese Wahrheit zu verkünden. Das Szepter der Wissenschaft gehöre Europa nur darum, weil es christlich sei. Nur darum sei es zu einem so hohen Grad von Zivilisation und Kenntnissen gelangt, weil es mit der Theologie angefangen. Die Wissenschaft dünkt ihm ein großes Uebel, wenn sie von der Religion gelöst ist. Er glaubt, es beweisen zu können, daß die Wissenschaft, wenn sie den Glaubenswahrheiten, die für alle Völker geoffenbart sind, nicht ganz und gar untergeordnet ist, etwas in sich verbirgt, was den Menschen herabzuwürdigen und zum unnützen und schlechten Bürger zu machen strebt. All unsere Erkenntnisse müssen wir der Religion unterordnen. Was seit frühester Jugend sein Leben bestimmte: das Gefühl für Autorität und Unterordnung, das regelte auch sein religiöses Denken. Der Glaube ist ihm die Ergänzung, Vollendung und Krönung des Wissens.

Seine Seele wurde nicht von diesen inneren Konflikten aufgewühlt, wie sie heute an der Tagesordnung sind, hervorgerufen von einem vermeintlichen Zwiespalt des Glaubens und Wissens. Der katholische Glaube war ihm die realste Macht, die alles beherrscht. Darum fühlt er sich in diesem Bewußtsein der inneren Klarheit und Festigkeit wie ein König in kostbarstem Besitz. Auf Schritt und Tritt des Lebens spürt er die Religion als wirkliche Macht. Die Ueberwelt spielt immer ins Irdisch-Sinnliche herein und dirigiert dieses.

Deshalb hat er auch einen so felsenfesten Glauben an die Realität

des Gebetes, den er oft und oft bekennt. Das Gebet ist eine täglich spürbare Kraft, die unser irdisches Geschehen und Tun beeinflußt: bewahrend und fördernd. (IV., 200 ff.)

So steht Maistre als religiöse Persönlichkeit als Mann einer selten festen Religiosität da; die christliche Religion ist ihm die übernatürliche Welt: wirklicher, realer noch als die irdische und allein hinreichend zur Erklärung alles Geschehens. Sie ist ihm die Welt, in der zu atmen und zu leben der Seele Bedürfnis ist: aus ihr schöpft der Mensch ethisch sein Bestes und erkenntnistheoretisch sein Höchstes. Und daß Voltaire und seine Richtung den Glauben an die reale Macht dieser übernatürlichen Welt der Religion untergruben, rechnet er ihnen zum größten Verbrechen an.

*

Schlußwort.

Melchior de Vogué hat für den französischen Traditionalismus ein schönes Wort geprägt: »les morts qui parlent«. Wenn man heute von einer Schwäche und Unsicherheit der französischen Seele sprechen kann, wie es Vogué tat, — so liegt die Hauptursache in der allzu weiten Verschiedenheit und Feindseligkeit zwischen Tradition und Fortschritt, die in diesem Lande gegenwärtig herrscht. Die konservativen Kräfte hatten sich vielleicht nicht rasch genug nach den neuen demokratischen und wissenschaftlichen Richtungen orientiert und angepaßt. Sie hatten die Macht verkannt, die in jenen für unabsehbare Zukunft ruht. „Die Verteidiger der Orthodoxie haben das Vertragen und die Anpassung wenig erleichtert . . . . sie erschrecken, wenn das innere Leben des Prinzips zur Umgestaltung der Welt nach einem Plane wirkt, den sie nicht verstehen.“ („Hochland“ IX., 6, 743). Dagegen begingen die modernen Franzosen, die Realisten der Literatur, den Fehler, daß sie das Leben mit allzu kühner Ironie und ohne Sympathie beobachteten. Sie haben die einfache Wahrheit mißkannt; seit 18 Jahrhunderten wirkt das Evangelium wie ein Gärungsstoff in der Welt, und die letzte große Revolution ist schließlich doch als innerste Reaktion gegen Fäulnis und Krankheit durch den Geist des Evangeliums vorbereitet worden. Dieser Geist liegt in den Worten: misereor turbam. Auf diese grundlegende Bedeutung des Geistes des Christentums zur Erneuerung von Welt und Leben könnte Maistre aufmerksam machen. Er sollte für das moderne Frankreich zu den Toten gehören, die auch heute noch sprechen.

Daß man ihn aber auch tatsächlich heute noch hört, ja heute besonders, beweist die zahlreiche französische Literatur über ihn und sein Denken. Aber auch einer unserer modernsten deutschen Publizisten geht nicht an Maistre vorüber.

Harden hat in seinen „Köpfen" auch einen Essay über Leo XIII.; die Skizze ist geschrieben mit der ganzen Hardenschen Kunst einer feinen strichweisen, blitzenden Charakterisierung. Leo XIII. ist ihm der „moderne Papst", dessen einschneidende Bedeutung für die Religionsgeschichte der neueren Zeit erst später ganz erfaßt werden wird. Der Dichter und Gelehrte auf dem päpstlichen Stuhl ist Harden wie ein Prophet, der für die katholische Riesenkirche den Weg in die weitere Zukunft geschaut und gezeichnet hat. Und da erinnert nun Harden an einen berühmt gewordenen Seherspruch, den Maistre von Petersburg aus verkündet: Die Prophezeiung von jenem »seul homme de génie«, dessen Erscheinung nicht mehr lange dauern könnte. Harden erblickt in diesem vorhergesagten Genie Leo XIII. Dann gibt er noch folgendes bedeutsame Urteil über Maistre ab:

„Joseph de Maistre war der stärkste, der mit der reichsten Bildung gerüstete Vorkämpfer der römischen Kirche, der einzige, der damals mit Geistern vom Schlage der Hume, Bacon, Gibbon, getrost den Strauß wagen durfte." Weiters konstatiert er dann auch die interessante Tatsache, daß Leo in seinen Rundschreiben keinen neueren Autor so oft zitiert habe wie Joseph de Maistre. „Von ihm hat der politische Papst Brauchbareres noch gelernt als vom hl. Thomas. Das Wichtigste dankte er ihm: den festen Glauben an die natürliche Affinität von Religion und Wissenschaft." So scheut Harden sich nicht, Leo XIII. als „Jünger Joseph de Maistres" zu bezeichnen. („Köpfe" II., 213).

Kungfutse sagt: „Das Alte üben und das Neue kennen: dann kann man als Lehrer gelten." Maistre übte das Alte und kannte das Neue: nach jenem Wort des alten orientalischen Weisen mag er auch unserem Geschlechte noch in vielen Dingen als Lehrer gelten, als »un mort pui parle«.

Druckfehlerberichtigung: S. 21 Zeile 1 von unten fällt nach dem Worte „Sprache" die Interpunktion weg; S. 32 Zeile 16 von unten lies: Bacon (statt Baccon).

Lebenslauf.

Am 6. November 1881 wurde ich, Alois Roeck, geboren zu Prien am Chiemsee als Sohn des damaligen stellvertretenden Bahnwärters Alois Roeck und seiner Ehefrau Margarete geb. Werner. Ich bin bayerischer Staatsbürger und Angehöriger der kath. Kirche. In Passau besuchte ich die Volksschule und das königl. humanistische Gymnasium; nach dessen Absolvierung im Juli 1901 studierte ich am königl. Lyceum der nämlichen Stadt zwei Semester Philosophie und sieben Semester Theologie. Am 26. Dezember 1905 empfing ich vom Bischof Dr. von Henle die Priesterweihe. Am 20. Januar 1906 trat ich meine erste Stelle als Kooperator in Gottsdorf (Niederbayern) an; von da wurde ich September des nämlichen Jahres nach Langenisarhofen-Moos in gleicher Dienstes-eigenschaft versetzt. Im Juli 1907 folgte ich einem von Freiherrn Theodor von Cramer-Klett an mich ergangenen ehrenvollen Ruf als Schloßkaplan nach Hohenaschau. Meinen Neigungen folgend bemühte ich mich seit 1909 mir den Doktor-Grad der Philosophie zu erwerben, indem ich mich an der Universität München seit dem W.-S. 1909/10 als Hörer der philosophischen Fakultät eingezeichnet habe für die Vorlesungen der Professoren: Gg. Freiherr von Hertling, Hermann Grauert, Theodor Lipps, V. Riehl, H. Wölfflin, W. Pfänder und H. Meyer — denen ich für all ihr gütiges Entgegenkommen an dieser Stelle meine verehrungsvolle Dankbarkeit ausspreche.